

TÜRK DÜNYASI ORTAK EDEBİYATI

TÜRK DÜNYASI EDEBİYAT TARİHİ

CİLT

1



ATATÜRK KÜLTÜR MERKEZİ
BAŞKANLIĞI YAYINLARI

1.1.1. TÜRK MİTOLOJİSİ

A. Mit ve Mitoloji Nedir?

Mit kelimesinin kökeni, Yunancada *anlatı* veya *hikâye* anlamına gelen *mythos*dur. Ancak, *anlatı* ve *hikâye* gibi sözlü edebiyat kategorileri, herhangi bir şekilde bir türü tanımlamanın çok ötesinde son derece geniş ve bu yüzden de tanım yapmayı imkânsız kılan bir muhtevaya sahiptirler. Sözlü kültür üzerine çalışanlara da hemen hemen ele aldıkları bütün türlerin genel özelliklerinden başka hiçbir anlam ifade etmezler. Öte yandan; *mitler* de, *masal*, *epik destan* ve *halk hikâyesi* gibi, göreceli olarak daha belirli özelliklere sahip anlatılara nazaran çok daha değişken ve akışkan özelliklere sahiptirler ve söz konusu anlatı türleri gibi dış yapıya ait şekil özelliklerinden hareketle kolayca tanımlanıp benzerlerinden ayrılabilirler.

Bu bağlamda, bütün bilim adamlarının kabul edebileceği ve aynı zamanda da uzman olmayanlara da aşina gelebilecek *mit* tanımı bulmak güçtür.

Richard Chase'nin (1960:130) aktardığına göre Frazer, gerçek mitlerin, dünyanın ve insanın orijini, yıldızların hareketi, bitkilerin birbirini izleyen değişiklikleri, hava olayları, güneş ve ay tutulması, rüzgârlar, ateşin keşfi, faydalı sanatların bulunuşu ve ölümün gizemiyle ilgili olduğunu söylemektedir.

FRAZER, Mit, Yararlı sanatların bulunuşu ve ölümün gizemiyle ilgilidir.

John Dewey'e göre mit, *İlkel insanın bilimde ileri sürdüğü zihinsel deneyimlerdir* (Chase 1960:127).

DEWEY, İlkel insanın bilimde ileri sürdüğü zihinsel deneyimlerdir.

Malinowski'ye göre mit ise, "İnsan uygarlığının temel bir ögesidir, boş bir olaylar dizisi değildir, tersine sürekli başvurulacak olan yaşanan bir gerçekliktir; soyut bir kuram, ya da imgeler gösterisi değil, ama ilkel dinin ve pratik bilginin gerçek bir düzenlemesidir" (Eliade 1993:24).

MALINOWSKI, boş olaylar dizisi değil sürekli başvurulacak gerçeklidir. Soyut bir kuram, imgeler gösterisi değil ilkel dinin pratik bilginin gerçek düzenlemesidir.

Bununla birlikte, Mircea Eliade'nin (1993: 12-13) geniş kapsamlı mit tanımını işlevlik değerinden dolayı benimseyip kullanabiliriz. Bu tanıma göre, mit, kutsal bir öyküyü ve eski zamanlarda, *başlangıçtaki* zamanda olup bitmiş bir olayı anlatır. Dahası, mit, *doğüstü varlıkların* başarıları sayesinde, ister eksiksiz olarak bütün gerçeklik, *kozmos* (kâinat) olsun; isterse onun yalnızca bir parçası (meselâ bir dağ, ırmak, ada veya bir bitki türü, bir insan davranışı veya bir kurum) olsun, bir gerçekliğin nasıl oluştuğunu veya meydana geldiğini anlatır. Bu durum *mitin* en önemli özelliğini onun daima bir *yaratılışın* öyküsü olduğunu ortaya koyar. Mitlerin bu *yaratılışa* dayanan tematik özellikleri, onların köken ve işlevlerine dair bazı ikna edici açıklamaları da kendiliğinden

ELIADE, dağ, ırmak, insan davranışı, kurum bir gerçekliğin nasıl oluştuğunu anlatan yaratılış öyküleridir.

Rusça'da bu kelime *mif* olarak ifade edilmekte ve *mif* ile gerçeği *fantastik* şekle dönüştüren *hikâyeler* anlaşılmaktadır (Mifi Naradov Mira, Moskova 1987:14). Nesirli hikâye şeklindeki bu anlatılar kendi içinde hareket, töre, inanış, dans ve şiirlik ifadeler gibi, toplumun kültürünü meydana getiren birçok unsuru barındırmaktadır.

Bir başka ifadeyle, mitlerin veya bu yaratılış hikâyelendirmelerin evrensel olarak son derece yaygın, bir kültür olgusu oluşunun ip uçların da tematik özellikleri vermektedir. Öncelikle, insan tabiatından hareket ederek, günümüzdeki gibi, tarihin eski dönemlerinde de, "İnsanlar arasında yaygın fakat üzerinde az durulan davranışlar arasında kendi dünyalarını anlamlı kılma çabaları gelir." (Mardin 1982: 110) şeklindeki hükmün geçerli olduğunu düşünmekteyiz. Bundan hareketle de, yeryüzünde mekân tutmuş vücut bulmuş olan bütün kültürlerle mensup insanların; ister bir millet, isterse kuramlık olarak aralarında *duygu ve düşünce iletişimi* bulunan en az iki kişiden müteşekkil bir grup olarak, hangi sosyal tabakaya ait olursa olsunlar, kendilerini içinde buldukları evreni ve bu evren içindeki yerlerini ve mücadelelerini anlamlı kılacak bir açıklama ihtiyacı duydukları ileri sürülebilir. Bu bağlamda,

mitlerin hipotetik olarak oluşumu, bir anlamda, dil ve düşünce birlikteliğinin, birinin diğeriyle birlikte oluşumunun ve aynı zamanda insanoğlunun sosyal ve kültürel bir varlık çizgisine ulaşmasının da öyküsü gibidir. Sosyal bir varlık aşamasında olan ve dolayısıyla birbirleriyle duygu ve düşünce iletişimde, bulunan yani konuşan iki insanın biyo-kültürel gelişimlerinin bir anda bu hâle ulaştıklarını varsayalım, kendi varlıkları dahil *bilinçlerinin* dışındaki her şey sonsuz bir kargaşa ve karanlıktan, yani *kaostan* ibarettir. Vücudumuzla birlikte fizikî varlığımızın da dahil olduğu dış dünyayı veya her şeyi içine alacak şekilde eşyayı *var kılar* ve yine var olduğuna inandığımız *varlık hususiyetlerine* göre sınıflayıp *tasnif* ederken, *akıl* ve *dilden* başka hiçbir aracımız yoktur. Mitler, işte böyle bir dünyanın çocuklarının ve ilkel yahut ilksel veya arkaik eskilikteki zamanların yeryüzünde vücut bulan toplumlarının *kaosu kozmos'a* dönüştüren düşüncelerinin sonucudur.

Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, insanların toplumsal yaşantılarını belirleyen temel öğelerden biri, bu *insanların içinde yaşadıkları toplumu ve dünyayı algılama şekilleridir*. Bu bağlamda her insan, kendi toplumunun içindeki diğer kişilerle ve özellikle yakın olduğu gruplarla bir *toplum haritasını* paylaşır. Bu toplum içindeki insanlar, böyle bir temel haritadan hareket ettikleri için anlaşabilirler ve içinde yaşadıkları toplumun gereklerini yerine getirebilirler. Fakat belleğimizde taşıdığımız bu *toplum haritası* gerçek bir haritada olduğu gibi kesin çizgilerle çizilmemiştir. Bu nedenle de, *haritanın* taşıdığı anlamlar esnektir ve *değişime* –az veya– çok açık bir *simge dağarcığı* yoluyla toplumdan insana, kuşaktan kuşağa geçer. En genel anlamda *kültür* denilen bu simge sisteminin çalışmasına (Mardin 1982: 16-17) yukarıda çizdiğimiz toplum profili ve mitler açısından bakıldığında, mitler veya topyekûn özellikleriyle birlikte ifade anlamında mitoloji, bir toplumun en eski veya daha doğru bir ifadeyle bilinebilen en eski geleneksel *toplumsal haritaları*; insana, hayata ve tabiata dair asırlar ve nesiller boyunca işlenmiş *kültürel kodları*dır.

İnsanlık, bugün ulaştığı bilgi seviyesiyle, dünyayı ve yakın uzayı hazır ve tanzim edilmiş bilgilerle tanımakta ve bu varlık bilgisi, içine doğulan kültürün eğitim şartlarına göre nesillerden nesillere aktarılmaktadır. Bu varlık bilgisine doğru yola çıkışın ilk ürünleri ise mitlerdir. Dış dünyamızda, etrafımızda var olan her şeyin; adlandırılışı, sınıflandırılışı, anlamlandırılışı ve yüzyıllar, hattâ

bin yıllar boyu devam eden tecrübelerin idrak edilmesiyle ve bunların aktarılmasıyla oluşan ilkel bilim ve din, mitlerin temelini teşkil eder. Bu bağlamda, hiçbir şekilde dikkatimizden kaçmaması gereken husus, etrafımızdaki âlemi sınıflandırmadan yaşamamızın mümkün olmadığıdır. Bir an için orman içinde toplayıcılıkla, bir topluluğun bulduğu mantarları yiyerek geçinen bir ferdi düşündüğümüzde, bu konu daha iyi anlaşılabilir. Bu fert, yaşayabilmek için sadece mantar bulmayacak, aynı zamanda zehirsiz olan, yenilebilen mantarı bulmak zorundadır. Bu bağlamda *zehirli* ve *zehirsiz mantar* kategorilerinin oluşabilmesi için veya hangi mantarın zehirli olup olmadığına bilinebilmesi için ne kadar bir süre ve ne kadar *denek* insanın, bu ölümcül deneyin, yaşama mücadelesinin kurbanı olduğunu düşünebilirsiniz.

Bu örnekleri salt maddî boyutu olanlar için bile sonsuz sayıda çoğaltmak mümkündür. Bu örneklerin çağrıştırdığı anlamlar içinde önemli olanı, insanlık tarihinin, sosyal ve kültürel anlamdaki başlangıcında, mitlerin ortaya çıkış zeminindeki psiko-kültürel ve hatta biyolojik gereklilik zeminin nasıl zorunlu bir unsur veya determinist özelliğe sahip olduğunun tartışmasız şekilde anlaşılmasıdır.

Kısaca; *zehirli*, *zehirsiz*, *iyi*, *kötü*, bütün bu kelimeler, dünyamızda birbirinden ayrılması çok zor olan olguların doğal karışıklığını bir sıraya koyar ve sınıflandırır. Böylelikle yaşanan tecrübe, onları anlaşılabilir birer olay hâline getirir ve bu olaylar kelimelerle *simgeleştirilir*. Yaşadığımız toplumda yaşayan ve sürekli kullanılan binlerce *hazır simge* vardır. Yaşamak bir anlamda bu simgeleri kullanmak demektir. Topluma, toplum tarafından aktarılmış ve dolaşısıyla üretilmiş, kullanılmaya hazır olan bu simgeler arasında önemli, belki de en önemli bir türü *kelimelerdir*. *Dil* bir simge sistemi olarak bize dünyayı algılamayı mümkün kılıyor (Mardin 1982: 98). Bu bağlamda, mitler belki de en eski *simge dağarcıklarıdır* denilebilir.

Dahası, mitler ifade ettikleri simgeler aracılığıyla, içinde yaratıldıkları kültürün ideolojisini oluşturan ilkel din ve bilimi ifade ederler. Her kültür sahibi topluluk veya millet; kendi varlığı da dahil içinde yaşadığı yakın çevreyi ve ölüm sonrası hayatının devam edeceği tasavvurî çevreyi anlamlandırıp oluşturduğunda, kültürel ideolojisi veya dünya görüşü anlamında mitlerini

ve bunların toplam ifadesi olarak da mitolojisini meydana getirmiş oluyordu. Buna göre, “Bir toplum için mitlerin ve mitolojinin en önemli yanlarından birisi, epistemolojik olarak onun mümkün olduğunca az ithal veya dünyayı istilâ eden mahiyetinin günümüzle göreceli olarak daha sınırlı olduğu bir toplumsal çevrenin ürünü olarak görülebilmesidir. Bir başka ifadeyle mitler, bir toplumun kâinat ve hayat karşısında sahip olduğu olabildiğince yalın ve kendine ait düşüncelerini içerir denilebilir” (Tuna 2000: 1-2) şeklindeki tespit son derece anlamlıdır. Mitlerle bir milletin varlık sahnesine çıkması ve ulusal kimliğini şekillendirmesi arasındaki ilişki bu bağlamda daha rahatça görülebilir.

İnsanlık tarihinin en eski devirlerinden beri, insan toplulukları, yüce saydıkları kavram, olay ve olgulara, ki bunlar ataları, ölüleri, kahramanları, yöneltilen *kutsal* olarak niteledikleri hayvanlar, dağ, kaya, su, güneş, ay, yıldız vb. tabîi unsurlar v.s.dir, özü itibarıyla inançtan kaynaklanan ve birbirleriyle gevşek de olsa ilişkili olarak bir davranışlar örgüsü oluşturan ve kült olarak nitelendirilen inanç ve pratikler ortaya koymuşlardır. Bunların temelinde yatan inançların işlevsel olarak yapılarının özelliği, *kötü* olarak nitelendirilenlerden korunma, *iyi* olarak nitelendirilen unsurlara yakınlaşma ve esirgenmeyi amaçlayan, inanç ve bağlılık göstermek esasına dayalı bir örnek üzerine kalıplaşmış, *ritüel* veya *rit* (Günay 1990) karakterinde olmalarıdır.

Söz konusu inançların özünü, şüphesiz insan merkezli olarak, insanın ve yakın çevresindeki gerçek ve gerçeküstü varlıkların kozmos içindeki yeri ve bütün bunların üstünde yer alan yaratıcı veya yaratıcılarla ilişkilerini anlamlı kılmak oluşturmaktadır. Böylece insanlar, içine doğdukları kaosu veya kargaşayı, çevrelerindeki sosyokültürel şartlanmanın mantık düzleminde bir neden sonuç ilişkisine dayalı açıklamalarla anlamlı kılarak kozmosa yani bilinip anlamlandırılabilindiği kadarıyla da olsa, düzenlilik ifade eden anlamıyla, kâinata dönüştürmektedirler.

Bu, bir yönüyle günümüz insanın da teknolojisi itibarıyla daha yeni, akılcılık açısından daha tutarlı, tecrübî olmak bakımından daha denetlenebilir ve standartlaştırma, ölçülebilirlikleri açısından *bilimsel* olarak adlandırdığı faaliyetlerinin neredeyse tamamını kapsayan zihnî algılayış, arayış ve anlamlandırış çalışması, insanlık tarihinin en eski devirlerinden beri süregel-

mektedir (Tural 1991, 2000). Bir başka ifadeyle, eski çağlarda da ham gözlemler yoluyla elde edilen bilgiler, günümüz bilgilerinin teorik bir düşünceyle temellendirilmelerine benzer bir şekilde, zamanın anlayış ve dünya görüşü içinde yorumlanıp dinî ve mitolojik karakterdeki sistemleştirmeye tâbi tutularak, bir nevi teorik bir bilgi perspektifi içine yerleştirilmişlerdir.

Bu özelliğiyle de mitlerin, Nauman (1921) gibi bazı araştırmacıların sadece sözlü kültüre sahip toplumların hiçbir zaman orijinal yaratmalar ortaya koyamayacağı şeklindeki düşüncelerine rağmen, ilkel ilmî düşüncenin ilk belirtileri olarak kabulü, ilim dünyasında daha çok rağbet görmüştür. Dahası bugün mitolojinin çalışma sahası içinde yer alan bu anlatılar, insanlık tarihinde gerçek veya gerçeküstü olgu ve olayları kavramlaştırmanın ve kendi içinde bir mantığa sahip teorik bir yapıya oturtmanın yanı sıra, sözün çeşitli maddî kayıt teknolojileriyle kaydedilip (Ong 1995) saklanması henüz bilinmediği dönemlerden başlayarak sözlü kültür ortamında, söz konusu kavramlaştırmaları derleyip koruyarak yeni kuşaklara aktaran sözel bir ansiklopedi işlevi görmüşlerdir. **Mitler sözel ansiklopedi niteliğindedir.**

Bunun tipik ve günümüze yakın çağlara kadar Polinezya'da süregelen bir örneğini, Adnan Sayılı (1982), G. de Santillana'dan şöyle özetlemektedir: *"Bu coğrafi bölge (Polinezya) gemicilerinin yıldız kümelerine ilişkin ve tanınmış kahramanların menkıbeleri etrafında toplanan bir takım anlatılar yardımıyla gök cisimleri kılavuzluğu altında seyir ve sefer yaptıkları, bu anlatıların onlar için tafsillatlı birer kılavuz yerine geçtiği ve aynı zamanda meslekî sırları da ihtiva etmekte olup bunların gizli kalmasını sağlamağa yaradığı bilinmektedir"* (Sayılı 1982:20-24). Polinezya örneğinde de işaret edildiği gibi, mit ve efsaneler, ilmî ve teknolojik bilgi birikimini saklayıp, nakletme işlevlerini yerine getirirken bilinçsizce de olsa, kültüre, özel bir dil sembolizmi yaratmak suretiyle gizleyerek söz konusu bilgilerin istenmeyen kişi veya toplulukların eline ve kullanımına geçmesini önlemektedirler. Ayrıca, böylelikle köken ve muhtemel oluşum zeminlerine işaret ettiğimiz mitlerin, şu veya bu ölçüde de olsa binlerce yıldır devam eden hayatîyetlerinin, sözlü kültür ortamı ve sözlü edebiyatla olan ilişkileri de daha anlaşılır bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

Yukarıda da işaret edildiği gibi, bir arada bulunan insanları *sosyal* kılan şey, birbirleriyle kurdukları iletişimdir. İnsanlar; dokunma, tat, koku, görme ve duyma duyularını seferber ederek ve yine el kol hareketleri, jest ve mimikler gibi diğer sözsüz iletişim yöntemleriyle sayısız yoldan iletişim kurarlar. “*Ancak esas olarak iletişime hâkim olan dil ve dili tane tane duyuran seslerdir*” (Ong 1993: 19). İnsanların yazı, matbaa ve elektronik cihazlar gibi ses ve sözü mekâna bağlayan teknolojiler kullanmaksızın yüz yüze ve sese dayanarak iletişim kurduğu ortama *sözlü kültür ortamı* diyoruz. Sözlü kültür ortamı da kendi içinde; insanların ürettikleri duygu ve düşünceleri yani sözü kayıt edebilmek için hafızadan başka hiçbir araç ve gerecin olmadığı, *birinci tip sözlü kültür ortamı*; yazı, resim ve diğer kayıt teknolojilerinin de kullanıldığı *ikinci tip sözlü kültür ortamı* olarak ikiye ayrılmaktadır. Walter J. Ong sözlü kültür ile yazılı kültür arasındaki ilişkileri araştırdığı eserinde *kelimelerin sözlü kültürde sesle sınırlanmasının, anlatım biçiminin yanı sıra düşünme sürecini* de etkilediğini ileri sürer (1993:49). W. Ong’a göre bu “düşünme sürecini etkileme”den kasıt, sözlü kültürün yazılı kültür anlamında tespit edilmiş bir *metinden* mahrum olması sebebiyle, oluşturulan düşünceleri hatırd tutabilmek ve onu tekrar denetleyebilmek için onları oluşturanın elinde bizzat kendi hafızasından başka bir şey olmamasıdır.

Bu yüzden sözlü kültürde, bir insanı bir konu hakkında uzun boylu düşünüp sorunlar karşısında çözümleyici kılmanın yolu, insanın kendi kendine veya bir başkası ile, sorulan sorulara verilen cevaplarla gerçekleştirilen *diyalog* şeklindeki iletişimdir. İletişim yoluyla bir insan, kendisine sorulan soruları cevaplandırarak bir konuyu inceden inceye tahlil edebilirse de, oluşturulan düşünceleri *hatırlanabilir* kılmak için sözlü kültür ortamının zorladığı muhteva ve biçim özellikleri önemlidir. Sözlü kültürde üretilen bir unsuru düzenli bir biçimde bilinebilir, hatırlanabilir kılmanın veya başka bir deyişle, hafızayı güçlü kılmanın yolları olarak temel muhteva ve biçim özellikleri şunlardır: Her şeyden önce muhteva olarak düşünülecek şeylerin *hatırlanabilir* olması gerekir. Bu da sözlü kültürde özenle incelenmiş bir düşünceyi koruyup hatırlayabilme meselesinde, çözümü hafızaya yardımcı olan, her an hatırlanabilecek, *ağızdan çıkmaya* hazır, kalıplaşmış düşünce biçimlerini kullanmak olarak dayatır.

Sözlü kültürde bir konuyu biçimlenmemiş ve hafızaya yardımcı olan hazır kalıplar kullanmadan düşünmek mümkün olsa bile, böyle bir düşünce oluşturulduktan sonra, yazı yardımıyla olduğu gibi kaydedilip sonra tekrar hatırlanmaz. Dolayısıyla böyle bir düşünüş tarzı sözlü kültür açısından zaman kaybından başka bir şey değildir. Bunun önüne geçebilmek için “Sözlü kültürde deneyimler, belleği pekiştirecek şekilde akla yerleştirilir” (Ong 1993: 51). Bu yapısal zorunluluk, hazır kalıplar şeklindeki düşünce biçimlerini gerektirir. Söz konusu hazır düşünce biçimleri, yukarıda işaret edilen *simgeler*dir ve bunlar kulaktan kulağa ve ağızdan ağıza dolaşan hazır deyişler niteliğindeki kalıplar olarak hafızaya destek olurlar. Bu tip hazır kalıp ifadeler herkesin sık sık duyup kolaylıkla hatırladığı ve kolayca hatırlanacak bir şekilde biçimlenmiş atasözlerinden veya deyimlerden yahut motif ve benzerlerinden oluşur.

İkinci olarak sözlü kültür ortamında hafızayı güçlendiren ve sözlü kültürde üretilen bir düşünceyi hatırlanabilir kılan bir başka unsur, düşüncenin dengeli tekrarlar veya bunların antitezleriyle akışının ona kazandırdığı ritm, kelimelerdeki ünlü ünsüz uyumu gibi ses özellikleriyle beslenişidir (Ong 1993: 49-50). Bu ritm ağırlıklı sözlü düşünce, şiir şekline girdiğinde ölçü ile sabitleştirilir ayrıca müzik eşliğinde icra ile zenginleştirilir ve hatırlanabilirliği artırılır. Bu tespit, bu özelliklerin tamamının yer aldığı *mit* olarak tanımlanan anlatıların ve icra törenlerinin, yazılı kültür öncesi toplumlarının tamamında ortak olmasının yapısal ve işlevsel gereklilik zeminini son derece açık olarak ortaya koymaktadır.

Buna istinaden, Walter Ong’un sözlü kültür ortamının temel özellikleri olarak sıraladığı bu açıklamaların ışığında, bir anlatım türü ve belki daha doğru bir ifadeyle, yaşama ve iletişim biçimi olarak mitlere ve onların tematik özelliklerine dönebiliriz. Tematik olarak, daha önce de işaret edildiği gibi, *mit, bir şeyin nasıl yaratıldığı, nasıl var olmaya başladığını anlatmaktadır*. Buna göre, bir mit gerçekten olup bitmiş ve tam anlamıyla ortaya çıkmış olan bir şeyden söz eder. *Mitlerdeki kişiler, özellikle başlangıçtaki o eşsiz zamanda yaptıklarıyla tanınan doğaüstü varlıklardır ve mitler, onların yaratıcı etkinliğini ortaya koyarak, yaptıklarının kutsallığını (veya sadece olağanüstü olma özelliğini) ifşa ederler*. Netice itibarıyla, mitler, kutsal (veya tabiatüstü) olan şeyin, dünyaya çeşitli, kimi zaman da heyecan verici akınlarını ve müdahalelerini

tasvir etmektedirler. İşte “Dünyayı gerçek anlamda kuran ve onu bugün içinde bulunduğu duruma getiren de kutsalın bu akınıdır. Dahası, insan bugünkü durumunu, ölümlü, cinsiyetli ve kültür sahibi bir varlık olma özelliğini mitlerde yer alan doğaüstü varlıkların nakledilen müdahalelerinden sonra almış olarak kabul edilirler” (Eliade 1993: 13). Seviyesi ne olursa olsun, elde edilmiş bir kültürel seviyeden –ki bunu daha rahat ve kolay tatmin sağlayan form olarak da düşünmek mümkündür– aşağıya inmemek ve onu korumak, insanlık tarihi boyunca tabiatla mücadelenin çoğu zaman görmezden gelinmiş bir başka önemli yüzünü oluşturmuştur. Kutsal, tabu ve benzeri insanüstü unsurlar, elde edilen kültürel şekillerin korunmasında ve naklinde bugün kendilerine yüklediğimiz anlam ve işlevin ötesinde iş görmüşlerdir. Demek ki, *mit kutsal bir öykü olarak kabul edilir*. Buna göre gerçek bir öyküdür, çünkü daima gerçekliklerden yola çıkmaktadır. Dünyanın varlığı da bunu ispatlamaktadır; ölümün kökeni mit de gerçektir; çünkü insanın ölümlülüğü bunu ispatlamaktadır. Bu mantık düzlemi bütün örneklemeler için böylece devam etmektedir.

Mitlerin sahip olduğu söz konusu mantık düzleminin arka plânını, çağdaş insanın kendini kâinat ve tarih içinde anlamlı bir yere oturtmaya yönelik mantığından hareketle yapılacak karşılaştırmalarla daha açık bir biçimde ortaya koymak mümkündür. Bu bağlamda, modern insan nasıl kendisinin tarih tarafından oluşturulduğu kanısındaysa ve bu husus *tarih bilinci* olarak adlandırılıyorsa, arkaik toplumların insanı da kendini belli sayıda mitsel olayın sonucu olarak görür ve durumda *mit bilinci* diyebileceğimiz, dikey kronolojik bir zaman perspektifinden ziyade, olay ve olguların yanyana ve yatay bir çizgide algılanması söz konusudur.

Tarih bilinci konusunu, Eliade'nin (1993) örneklemeyle ele alacak olursak, sözgelimi tıpkı bir aracın kesin bir biçimde yapılıp ortaya konması gibi, bir kerede ve kesin olarak verilmiş, yapılmış olduklarını mit ve tarihin her ikisi de kabul etmez. Modern bir insan *tarih bilinci* doğrultusunda şu biçimde akıl yürütebilir: Ben bugün içinde bulunduğum durumdayım, çünkü başımdan bir yığın olay geçti; ne var ki bu olaylar ancak 8000-9000 yıl kadar önce, tarım keşfedildiği için gerçekleşebildi; ve yine Eski Çağ'da Ortadoğu'da kent uygarlıkları geliştiği için; Büyük İskender Asya'yı fethettiği, Augustus da Roma İmparatorluğu'nu kurduğu için; Galile ve Newton bilimsel buluşlara

yol açmakla ve sanayinin gelişmesini hazırlamakla evren anlayışını kökünden değiştirdikleri için; Fransız Devrimi olduğu için ve özgürlük, demokrasi ve toplumsal adalet Napolyon savaşlarından sonra Batı dünyasını alt üst ettiği için... ve bu böyle uzar gider.

Arkaik toplumların insanları ile modern insan veya *mit bilinci* ile *tarih bilinci* arasındaki en önemli farklılık bu noktada ortaya çıkar. Modern insana göre *tarihin* sunduğu olayların *geriye dönüşlü olmaması* olgusu, arkaik toplum insanı için bir gerçeklik oluşturmaz. *Arkaik toplumlar insanı içinse, tersine, başlangıçta olup bitenler, ritlerin gücü sayesinde tekrarlanmaya elverişli olmanın* da ötesinde bir kültürel süreklilik ve yaratabilme biçimidir. Mit bilinci dediğimiz bu algılayış, adeta Türkçedeki geniş zaman kipinin *sibak ve siyaklarıyla*, geçmiş, gelecek ve şimdiki zamanın ifadesine imkân veren yatay bir zaman idrakini sağlar. Burada, modern insanın tarihsel zamanının *dün, bugün ve yarın*lı –geçmiş, şimdi ve gelecek kategorili– dikey kronolojik perspektifin her bir unsurunun diğerine kolayca değişip dönüşebildiği bir içiçelikte kesintisiz olarak barındırıldığı son derece geniş, *sonsuz bir şimdiki zaman hâkimdir*.¹ Bu, yazılı kültür geleneğinin ürün ve verimlerinin mantığını kavrayıp kabullen bir insanın bir daha kolayca dönemeyeceği ve idrak edemeyeceği bir algılayış biçimidir.

Söz konusu olan, yazı denilen imkânın olmadığı ve kültürel üretimleri muhafaza için sadece insan hafızasına sahip olunan bir yapılanıştır. Bu yapılanış içinde ister istemez en önemli eğitim kurumu mitlerdir ve sosyalleşmeyle birlikte kültürleşmenin ve toplum içinde düzeni sağlamanın biricik yolu mitleri ve onlara bağlı ritleri tekrarlayacak ve bu yolla hayatı idame ettirecek törenleri gerçekleştirmektir. Bütün bu nedenlerle de, yazıyı tanımayan ve yazılı birikimi olmayan toplumlarda en önemli şey, mitleri öğrenmek ve törenlerle tekrarlayıp yaşamaktır. Ancak bunun nedeni sadece, mitlerin, ona dünyanın ve dünyada kendi öz yaşam biçiminin bir açıklamasını sunması değildir.

¹ Bu kavramın çok yakın bir benzerinin sözlü edebiyat türlerini içine alacak şekilde kullanımı için bk. Eliade 1994.

Asıl sebep, özellikle, onları hatırlamakla ve onları yeniden gerçekleştirme aşamasına getirmekle arkaik toplum insanının, tanrıların, kahramanların ya da ataların başlangıçta yaptıkları şeyleri yineleme gücüne sahip olmasıdır. Mitleri bilmek demek, nesnelerin kökenindeki sırrı bilmek değildir; aynı zamanda, ortadan kaybolduklarında nerede bulunacakları ve nasıl yeniden ortaya çıkabilecekleri de bu yolla öğrenilebilir (Eliade 1993: 18-19). Dahası, söz konusu topluluk o güne kadar elde ettiği kültürel ve sosyal birikimleri ancak ve ancak bu yolla muhafaza edebilir ve zaman içinde ortaya çıkacak yeni unsurları ona anlamlı bir biçimde ekleyerek geliştirebilir. Ancak, uygarlığın gelişiminde böylesine işlevsel olan *mitlerin*, *Batı düşünce geleneğinde* yaygın olarak *uydurma* veya *gerçek olmayan* şeklinde negatif bir anlama sahip olduğuda görülür.²

Mitlerin, *tarih* (gerçek) karşısı olarak tanımlanıp bu tanımlanış üzerine, tarih yazıcılığının veya tarihin *uydurma* olarak görülen *mythos*lar yerine inşa edilşinin de bir yönüyle sözlü ve yazılı kültür gelenekleri, diğer yönüyle de yazılı kültür ortamında üretime bağı yüksek ve *halk* kültürü tabakalaşmasının sonucu oluştuğı ve eski Yunandan başlayarak Avrupa merkezli bir algılama biçimi olarak geliştiğı söylenebilir. Buna göre; en eski zamanlardan bu yana insan topluluklarının sözlü kültür ortamında aktara aktara getirdikleri, oluşan zihniyet değışmelerine ve yeni anlamlandırmalara göre uyarlayıp, değıştirdikleri ve bu yolla da inanmaya devam ettikleri mitleri, yazılı kültür ortamında *gerçeğı tespit* etmeye yönelen Herodotos gibi tarih yazıcılığını başlatanlar eliyle olumsuz bir kategori olarak bir yana itmeleriyle, bir anlamda hem ilk *resmî tarih çalışmaları* hem de ilk *mitoloji çalışmaları* başlamıştır.

Herodotos ve benzeri erken dönem tarihçilerin, çeşitli sebep ve kanıtlara istinaden *inandırıcı* bulmadıkları sözlü anlatı veya hikâyeleri *mythos* olmakla, yani, tür üzerinde yüzyıllarca sürececek olan *uydurma* ve *hayal ürünü* olmak şeklinde kalıplaştırmaları gibi “*bu hikâyeye mitter*” ve “*doğru hikâyeye*” (tarih) “*benim anlattığımdır*” (Yılmaz 2000: V) biçiminde ayırmaları, aslında sözlü tarihle, *resmî* ve *yazılı* tarihin ayrılmasıyla da eş anlamlı olarak düşünülebilir.

² Edebiyat bakış açısıyla ve sanatta kullanımıyla ilgili belli başlı mit tanımlamaları ve bunların birbirleriyle tenakuz noktalarıyla ilgili kaynakça için bk. Tökel 2000: 1-28.

Olayların belli bir akılcılık çizgisine oturtularak olağanüstü unsurlardan temizlenmesi ve objektif kriterlerin kullanımı işlemi ise tarihçilerin bütün gayretlerine rağmen geçtiğimiz yüzyılda bile *resmî tarih yazıcılığında* tamamlanabilmiş ve *mythos*lardan ayıklanabilmiş değildir. Ama her hâlükârda, kendini ve yaşadığı dünyayı mitlerin ürünü olarak değil, tarihin ürünü olarak gören ve yazılı belgeye, imanın ritüelleri ve inanışları icra yoluyla geri dönüşlerini gerektirmeyen amentüsü içinde, kendi gerçeğini ve kültürel gelişim çizgisini *tekleştirip, mutlaklaştıran* –gerçekte ritüelleştirip mitleştiren– *modern insanı*, yazılı tarih ve gelenek ortaya çıkarmış ve günümüze kadar getirmiştir.

Bu bağlamda, aşağıda detaylı olarak ele alacağımız gibi, mitoloji, yeryüzünün Batı olarak adlandırılan kısmında (Yılmaz 2000: V), önceleri *mit* olarak sınıflandırılmış hikâyeye öbeklerine verilen genel bir ad iken daha sonraları, Amerika'nın keşfiyle ortaya çıkan *vahşi soylu* kavramının hızlandırdığı sosyal ve beşerî bilimlerin, özellikle de halk biliminin teşekkül sürecinde anlam değiştirir. Mitoloji 17. yüzyıl başlarından itibaren, mit olarak adlandırılan hikâyelerin anlamları ve hangi toplumsal örgütlenişlere kaynaklık ettikleri veya hangi toplumsal değişimlerin ürünü oldukları gibi konuları araştıran bir bilgi alanı olmuş ve hatta pek çok kişinin kabul ettiği gibi bir bilim dalına dönüşmüştür.³ Başlangıçta, mitlerdeki insanlığa inen ilk vahiylerin izlerinin de arandığı bu süreç içinde, mitlerin insanlık tarihinde belirli bir kültürel kategoriye oluşturduğunun kabulü ve tek çizgili, determinist, hatta ırkçı ve Avrupa merkezci yorumlayışlar, yerini kültürel görecelilik gereği daha hümanist ve kültürel çoğulcu kavramlara yönelişe ve yorumlayışlara bırakacaktır. Hiç şüphesiz bu yeni şekillenişlerde de, 19. yüzyılda tekâmül eden, halk bilim, toplum bilim ve kültürel antropoloji başta olmak üzere sosyal ve beşerî bilimlerin bulguları ve kavramsallaştırmaları en önemli rolü oynamıştır.⁴

Mitlerin; Herodotos gibi erken dönem tarihçilerinin kabulleriyle *ölmüş hikâyelerinden* ibaret olmadığı; sözü yazıyla zaptetme tekniklerinin bilinmediği veya yaygın olmadığı toplumlarda, *yaşayan* ve hayatı kendi doğrultularında

³ Yüzeysel olarak da olsa bu konudaki tartışmalara dair bir fikir edinmek için bk. Erhat 1972.

⁴ Halkbilimi çalışmaları içinde yer alan mit araştırmaları ile ilgili genel eğilimler ve gelişmelere dair daha fazla bilgi için bk. Çobanoğlu 1999.

yaşatan kutsal hikâyeler olarak yakın zamanlara ve hatta günümüze kadar geldiği toplumların ve kültürlerin varlığının tespiti, bu konuda son derece önemli bir dönüm noktası olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu konuda yakın zamanlara kadar mitlerin yaşadığı bazı toplumlarda alan araştırması yapan tanınmış halk bilimci, B. Malinovski'nin (1998) tespiti-ri konuyu daha da anlaşılır kılacak niteliktedir. *"Yaşanan yanıyla göz önüne alındığında mit, bilimlik merakı gidermeye yönelik bir açıklama değil, ama bir ilk gerçeği yeniden yaşatan bir anlatıdır ve derin inanç gereksinimi, tinsel özlemleri, toplumsal türden baskı ve buyrukları, hatta birtakım pratik istekleri karşılar. İlkel uygarlıklarda mitin vazgeçilmez bir işlevi vardır. İnanışları dile getirir, belirgin kılar ve düzene koyar; ahlâk ilkelerini savunur ve onları zorla kabul ettirir; rite ilişkin törenlerin etkinliğini güvence altına alır ve insanın uyması için yarar sağlayıcı kurallar sunar. Demek ki mit, insan uygarlığının temel bir ögesidir; boş bir olaylar dizisi değildir, tersine sürekli başvurulacak olan yaşanan bir gerçekliktir; soyut bir kuram ya da imgeler gösterisi değil, ama ilkel dinin ve pratik bilginin gerçek bir düzenlemesidir"* (Malinowski 1998: 101). Bir başka ifadeyle, bütün bu anlatılar, yerliler için şimdikinden daha büyük ve anlam açısından daha zengin bir ilk gerçekliğin anlatımıdır. İnsanlığın içinde olduğu andaki yaşamının gerçeklikle ilgili etkinliklerini ve yazgılarını da belirler. Mitlerin aktardığı, insanın bu gerçeklikle ilgili bilgisi, ona dinsel törenlerin ve tinsel nitelikli çabaların anlamını, aynı zamanda da bunları nasıl yerine getireceğini gösterir.

Buna göre, mit, arkaik bir topluluk içinde var olduğu biçimiyle, yani ilkel biçimiyle, yalnızca anlatılacak bir öykü değil, aynı zamanda bir gerçekliktir. Bu modern romanlarda anlatılan türden basit bir kurgu değil, yaşanan bir gerçekliktir. Çünkü mitin altında yatan olayların uzak bir geçmişte ortaya çıktığına, dünyanın ve insanın yazgısı üzerinde etkisini sürdürdüğüne inanılır. Bu bağlamda, derinden inanmış Hristiyanlar için yaratılış, ilk günah ve İsa'nın çarmıhta kurban edilmesiyle günahların ödenmesi neyse, ilkel için de mit odur. Tıpkı bizim din uluları çevresindeki menkabelerimiz gibi, ilkelerin mitleri de onların ayinlerinde, ahlâklarında yaşayagelir, inançlarına egemen olur, davranışlarını düzenler (Malinowski 1998: 101-108).

Bu bağlamda mitlerin yaşadığı toplum içindeki işlevlerine daha yakından bakacak olursak, onların simgelik anlamlandırmaların ötesinde bir yapıya sahip olduklarını daha açık görebiliriz. Mit, kendi yaşayan gerçekliği içinde incelendiği zaman, simgelik bir ürün gibi değil, üzerine dayandığı konunun doğrudan bir anlatımı gibi görünüyor. Nitekim bu konudaki bir tespit şu şekildedir: “Mit, aslâ bilimsel bir ilgiyi doyurmaya yönelik bir açıklama değildir; toplumsal gereksinimlere ve isteklere dayalı, dahası, pratik gereksinimlere yardım eden, din gereksinimlerini ve ahlâk özlemlerini derinden doyurmaya yönelik eski bir gerçekliğin yeniden anlatılmasıdır. İlkel uygarlıkta, mit kaçınılmaz bir işlevi yerine getiriyor; İnançları yükseltiyor, bir düzene koyuyor, dile getiriyor. Ahlâkı koruyor ve kayırıyor; ayinin etkinliğini güvence altına alıyor ve insanın davranışı için pratik kurallar içeriyor. Demek ki mit, insan uygarlığı için hayatî bir katkı maddesini oluşturuyor” (Malinowski 1998: 103-104). Buna göre, yukarıda işaret ettiğimiz ilkel bilim ve din ilişkili bir zeminde vücut bulan mitlerin, mensup oldukları kültürün ideolojisini oluşturmaları gerçeği, daha net bir biçimde ortaya çıkmakta ve doğrudan doğruya inançları yükseltmek, düzenlemek, dile getirmek, ahlâkı korumak ve ayinin etkinliğini güvence altına almak gibi işlevleriyle dinî bir muhtevaya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu özellikleriyle mit, dünyanın ve insanın nasıl meydana geldiğini ve mevcut şeklini nasıl aldığını açıklayan kutsal ve ona inanıp takip edenlerce de dinî bir anlatıdır.

Ancak bu gerçeğin oluşum boyutundaki bir başka noktaya da dikkat çekmekte yarar vardır. İnanç veya inanış, gerçek veya uydurma olmak bakımından kendi başlarına nötr veya tarafsız bir terimdir. Fakat mit aynı şekilde nötr bir terim değildir. Bu şekilde tanımlanan bir anlatı metni, yukarıda işaret edildiği gibi, uzun bir zamandan beri Batı düşünce geleneğinde ve bu gelenekten etkilenenlerde yaygın olarak negatif bir anlam taşır ve gerçek olmayan veya değersiz çağrışımlarını beraberinde getirir (Bidney 1965: 90). Hiç şüphesiz bu durum, mit olarak nitelendirilen anlatıların temelini oluşturan inanç veya inanışları paylaşılanlar tarafından değil, tam tersine paylaşmayanlar tarafından meydana getirilen nitelendirilmelerden kaynaklanmaktadır. O hâlde popüler kabullerin ötesinde farklı bir olguyla karşı karşıya olduğumuzu kabul etmeden, mitleri veya mitolojiyi anlama temrinleri doğru bir başlangıç değildir. Aynı şekilde, “inanç ‘mit’ metninin kabulünün esası” (Bidney 1965: 90) olduğuna göre, işe inanç ve bir toplum yahut topluluk tarafından

kabul edilmiş inanç sistemi olarak dinden işe başlamak, meseleyi açıklığa kavuşturmak bakımından faydalı olmanın da ötesinde, gereklidir.

İnanç sistemi, aynı zamanda bir kültürün ideolojisidir. Bu velev ki bilinene karşı çıkan ateist bir inanç sistemi olsa bile. O hâlde tarih öncesi toplumsal yapıların günümüze intikal edebilmiş anlatılarında, anlatılanın o toplumun kültürel ideolojisi veya dünya görüşü olduğunu görmek ve kabul etmek durumundayız.

Bu arada, yukarıda işaret edildiği biçimde, dinsel bir iletişim biçimi olarak mitlerin (Honko 1984:42) sadece dinî olanla sınırlı olduğu düşünülmemelidir. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak; mit, "*doğaüstü varlık*" ların kahramanlıklarını veya başarılarını ve onların kutsal güçlerinin belirtilerini anlatmasından dolayı, bütün anlamlı insan faaliyetlerinin örnek gösterilecek modeli hâline gelir. Ancak söz konusu faaliyetler sadece dinsel olanlarla sınırlı değildir ve pek çok durumda insanın dinsel olmayan davranış ve faaliyetlerinin bile örnekleri *doğaüstü varlıkların* hareketlerinde yer alır (Eliade 1993: 14).

Arkaik toplumlarda yaşandığı biçimiyle mit konusunda genel olarak şunlar söylenebilir: 1- Mit, *doğaüstü varlıkların* eylemlerinin öyküsünü oluşturur. 2-Bu öykü kesinlikle *gerçek* (çünkü gerçeklerle ilgilidir) ve *kutsal* (çünkü *doğaüstü varlıklar* tarafından yaratılmış) olarak kabul edilir. 3- Mit her zaman için bir *yaratılış* la ilgilidir, bir şeyin yaşama nasıl geçtiğini, ya da bir davranışın, bir kurumun, bir çalışma biçiminin nasıl yaratılmış olduğunu anlatır. İşte bu nedenle de mitler insana özgü her anlamlı eylemin örnek tiplerini veya modellerini oluşturur. 4- İnsan miti bilmekle nesnelerin *kökenini* de bilir. Bu nedenle de nesnelere egemen olmayı ve onları istediği gibi yönlendirip kullanmayı başarabilir. Burada *dıştan*, *soyut* bir bilgi değil de (mitin ya tören havası içinde anlatılması ya da kanıtını oluşturduğu ritüelin gerçekleştirilmesiyle) rit biçiminde *yaşanan* bir bilgi söz konusudur. 5- Şu ya da bu biçimde, insan miti yeniden anımsatılan ve yeniden gerçekleşme aşamasına getirilen olayların kutsal, coşku verici gücünün etkisine girmek anlamında yaşar.

Demek ki, mitleri *yaşamak*, gerçek anlamda *dinsel* bir yaşantıyı kapsar. Dinseldir, çünkü sıradan yaşantıdan, gündelik yaşamdan farklılık gösterir.

Bu yaşantının *tinselliği*, mitolojiye özgü, coşturucu, anlamlı olayların yeniden gerçekleşme aşamasına getirilmesi, doğaüstü varlıkların yaratıcı eylemlerine yeniden tanık olunması olgusundan ileri gelir; her günkü dünyaya ait hayat kesintiye uğratılır; güzelleştirilmiş, parlak, *doğaüstü varlıkların* hazır bulunmasından derinlemesine etkilenmiş bir dünyaya dalınır. burada söz konusu olan mitsel olaylar değil, bunların yinelenmesidir. Mit kişileri, var edilmişlerdir. İnsan da onlarla zamandaş duruma gelir. Bu durum, kronolojik zamanda değil de, en eski zamanda, olayın *ilk olarak gerçekleştiği zamanda* yaşandığı anlamına da gelir. İşte bu nedenlerle mitin *güçlü zamanından* söz edilebilir. Bu yeni, güçlü ve anlamlı bir şeyin dolu dolu kendini gösterdiği andaki *kutsal olağanüstü* zamandır. Söz konusu zamanı yeniden yaşamak, ona elden geldiğince sık geri dönmek, tanrısal eylemler gösterisini yeniden izleyip buna tanık olmak, doğaüstü varlıkları yeniden bulmak ve onların yaratıcı derslerini yeniden öğrenmek, mitlerin rit biçimindeki bütün yinelenmelerinde, açıkça söylenmeyen, sezinlenebilecek bir istektir. Kısacası, mitler dünyanın, insanın ve yaşamın doğaüstü bir kökeni ve öyküsü bulunduğunu, bu öykünün de anlamlı, değerli ve örnek gösterilecek nitelikte olduğunu ortaya koyar (Eliade 1993: 23-24). Bu özellikleri ile dikkate alacağımız mitlerin ortaya çıkışı ile ilgili birçok teori vardır. Bulfinch'in bu konudaki çalışmasından hareketle Tökel (2000: 13-15), bunları şu şekilde özetlemektedir:

a. *Scriptural Teori*: Bu teoriye göre bütün mitolojik anlatılar kultsal kitapların anlatılarından ortaya çıkmıştır. Her ne kadar gerçek olaylar bozulmuş ve kimlikleri gizlenmişse de Deukalion (Promete'nin oğlu) Nuh'un diğer bir adıdır. Herkül Samson'a ; Arion, Yunus Peygambere karşılık gelir.

b. *Tarihsel Teori*: Bu görüşe göre, mitolojide bahsedilen şahıslar bir zamanlar gerçek kişilerdi; legendler ve olağanüstü gelenekler onlara bağlanıyordu. Sadece zamanla çeşitli süslemeler ve ilâveler yapılmıştır. (Yunan mitolojisinde Kadmos diye biri vardır. Kadmos, bir canavarın dişlerini toprağa ikti, birden silâhlı adamlar ortaya çıktı. Gerçekte Kadmos, Phonecia göçmesiydi. Yunanistan'a alfabeyi o getirmiş ve halka öğretmişti.)

c. *Alegorik Teori*: Bu teoriye göre; eski çağlara bütün mitler alegorik ve semboliktir. Bazı ahlâkî, felsefî ve tarihî gerçekleri alegori formunda ihtiva

eder ve zamanla yaygınlık kazanır. (Yunanlıların mitolojik anlatımında tanrı Kronos diye vardır. O, bütün çocuklarını yutmuştur. Aslında Kronos “zaman” demektir. Gerçekten de zamanın varlık içinde mevcut olan her şeyi yok ettiği söylenebilir.)

d. *Fiziksel Teori*: Bu teoriye göre; hava, ateş ve su, orijinalinde dinsel tapınma objeleri idi ve tabii güçlerin kişileştirilmiş baştanrılarıydı. Şahıslaştırılmış elementlerden, farklı tabiat objelerinin üzerine hâkim olan olağanüstü varlık fikrine geçiş kolaydı. Yunanlılar bütün tabiatı görünmez varlıklara insanlaştırdı. Onlara göre her obje, güneş ve denizden en ufak pınar ve dereye kadar özel bir tanrının koruyuculuğu altındaydı.

Mitlerin ortaya çıkışı ile ilgili teoriler elbette ki birer varsayımdan ibarettir ve mitlerin oluşum süreçlerini bugünkü geline nokta, ancak tüme varım, tümünden gelim metotlarına dayalı olarak tahmin etmek mümkün olabilmektedir.

Türk edebiyatı tarihçisi Tanpınar'ın (1996: 345-346) bu teorilerin dışında, yaşanan coğrafyaya bağlı olarak mitik öğelerin şekilleneceği konusundaki düşüncesi gibi, konuya farklı yaklaşımlar da (Tural 1991, 2000, 2001) bu tür çalışmalarda daima göz önünde bulundurulmalı ve hem antropojik hem de analitik olarak konuya inilmelidir.

Sonuç olarak, toplumsal hayatı oluşturan iradenin ortaya çıkış sürecinde şekillenen mitlerin, toplum hayatı içinde dört önemli faaliyet sahasını mümkün kıldıklarını görüyoruz. Bunlar, dünyamızın içindeki nesneleri sınıflandırma, yaşadığımız toplulukta önemli tutulan değerlerin neler olduğunu hatırlatma ve onlara uymaya zorlama, bu değerleri güncel olaylara bağlayarak güncelleştirme ve içirme, bununla bağlantılı olarak bazı hislerimizi boşaltma ve açığa çıkarmadır. Bu bağlamda bir cümleyle ifade etmek gerekirse, mitleri çalışmak veya mitoloji, tıpkı bir arkeolog gibi insan hafızasının derinliklerini ve ulusal kimliklerin kültürel kökenlerini araştırmaktır, denilebilir.

B. Türk Mitolojisinin Yaratılış Bağlamı ve Tematik Yapının Oluşum Çizgisi

Diğer büyük milletler gibi, geçirdikleri mitolojik dönemde Eski Türklerin, evrenin ve insanlığın nasıl yaratıldığı, yaşayanlarla ölümler ve ruhlar arasında nasıl bir ilişki olduğu, insanların diğer, insanlarla ilişkilerinin nasıl olması gerektiği ve insanların diğer canlılara bakışı gibi konularla ilgili düşünceler hakkında bilgiler Türk mitolojisinde yer almaktadır.

Türk mitlerini veya mitolojisinin yaratılış bağlamını ve yapısını ele almadan önce hemen vurgulamamız gereken bir husus, B. Malinovski'nin sadece mitler için değil bütün sözlü edebiyat türleri, hatta daha da geniş anlamda sözlü kültür çalışmaları için çığır açıcı bir tespiti olan, "*Hiç kuşku yok, metinlerin kendisi de son derece önemli ama kendi bağlamından ayırınca cansızlaşıyor*" (Malinowski 1998: 107) şeklindeki hükmüdür. Bundan hareketle bugün için neredeyse yaratılış ve icra bağlamlarına dair çok az bağlamsal (contextual) bilgimiz olan bu konuyu ele almanın bazı güçlükler içerdiği ortadadır. Bununla birlikte, Türk kültürünün ortaya çıkıp geliştiği coğrafî ve sosyo kültürel çevreyi göz önünde tutarak yukarıda işaret edildiği gibi mitlerin doğrudan ilişkili bulundukları ve bir anlam taşıdıkları, inançlar sistemi ve dinî hayattan yola çıkarak Türk mitlerinin üzerinde hayat bulduğu tarihsel sosyo kültürel bağlamları yeniden inşa etmek mümkündür. Bir anlamda da, tematik oluşum ve gelişim çizgisini tespit edebilmek için tek çıkar yol olarak görünmektedir.⁵ Bu sebeple çalışmamızda antropojik ve analitik metodu bir arada kullanmayı tercih ettik.

Türk mitolojisini ve dolayısıyla da Türk uygarlığını ortaya çıkarmaya yönelik yaklaşımların büyük bir çoğunluğunun, Türk devletlerinin tarih sahnesinde görünmeye başlamasıyla birlikte konuyu ele almaları alışkanlığının ortaya çıkardığı eksiklikler ve yanlışlıkların başında sosyo kültürel yapının oluşum çizgisinin muğlâk kalması gelmektedir. Bir başka ifadeyle, Türkler tarih sahnesinde devlet kurup yer almadıkları dönemlerde nasıl bir yapıya

⁵ Aksi hâlde yapılacak çalışmalar ya kronolojik olarak ele geçen materyalin sıralanması veya çoğu 19. yüzyılda derlenmiş malzemenin geriye doğru keyfi genellemelere dönüşmesi tehlikeleri vardır. Bugüne kadar yapılan çalışmaların büyük bir çoğunluğu bu mahiyettedir.

sahip idiler sorusu çoğunlukla dikkate alınmaksızın geçirilmektedir. Münhasıran bu konuya yönelik olarak yapılan çalışmalar (İnan 1948; Arsal 1948; Hassan 1986) çok az olmakla birlikte konuyu ele almamız için yeterli bir başlangıç teşkil edecek mahiyettedir.⁶

Herhangi bir uygarlık gibi, Türk uygarlığının da doğuşunda yer alan ve son derece önemli rol oynamakla birlikte tek başlarına, topyekûn belirleyicilik bakımından yeterli olmadıkları ortaya konulmuş bulunan coğrafi çevre, insan unsuru ve topluluk/cemiyet (Kafesoğlu 1999: 26) gibi başlıca üç faktörü kısaca gözden geçirerek, sözünü ettiğimiz tarihî sosyo kültürel bağlamı ana hatlarıyla da olsa, yeniden inşa işine girişebiliriz.

Coğrafya: Uygarlıkların doğuşunda yer alan faktörlerden birincisi olan coğrafyanın, bir topluluğun hayatında ve kültürünün oluşmasında mevcut

⁶ Türk mitolojisiyle ilgili çalışmaların çok büyük bir bölümü materyal toplamaya yönelik olmakla birlikte Türkiye, Türkistan ve dünyada konuyla ilgili çalışma yapan araştırmacıların başlıcaları şu şekilde sıralanabilir: Türk mitolojisiyle ilgili materyalleri toplamaları bakımından 19. yüzyılın meşhur âlimi V. Radloff başta olmak üzere, N. Katanov, A. Anohin, N. Vambery, V. Bang, K. Brokelmann, N. Biçurin, V. Eberhard, S. Malov, E. Divayev, K. Inostransev, E. Dibayev gibi isimler ilk akla gelenlerdir. Ancak bu döneme ait çalışmaların çok büyük bir kısmını sözlü ve kısmen de yazılı kaynaklardan materyal toplanması oluşturur. Bu dönemi takiben Türkiye'den A. İnan, E. Esin, M.F. Köprülü, R. R. Arat, Z.V. Togan, N.S. Banarlı, F. Sümer, O.S. Gökyay, A. B. Ercilasun, D. Yıldırım, B. Seyidoğlu, I. Kafesoğlu, Ü. Hassan, S. Divitçioğlu, H. Tanyu, S. Tural, Ö. Çobanoğlu, M. Uraz, Y. Çoruhlu, H. Güngör, N. Yıldız, A.A. Çınar ve özellikle de B. Ögel gibi araştırmacılar Türk mitolojisi üzerine çalışmalarıyla tanınmışlardır.

Eski Sovyetler Birliği döneminde ve günümüz Azerbaycan, Türkmenistan, Özbekistan, Kazakistan, Kırgızistan gibi bağımsız Türk devletleriyle, Finlandiya, A.B.D., Rusya, Fransa, Almanya ve Polonya'da Türk mitolojisiyle ilgili pek çok çalışma yapılmıştır. U. Harva, Holberg, R. Roux, D. Sinor, W. Eberhard, G.V. Ksenofontov, P. Schmidt, L. Bazin, M. Eliade, L. Koecherova bu tür yabancı araştırmacılar içinde en önde gelen isimleri arasında yer alır.

Kâmil V. Nerimanoğlu'nun (2000) verdiği bilgilere dayanarak, Türkistan, Kafkasya, Kıpçak ve Sibiry Türkleri arasında Türk mitolojisine dair materyal toplayan ve değerlendiren A. Avezov, A. Bakihanov, M. Kazimbey, F. Köçerli, Y. V. Çemenzeminli, I. Muradov, S. Acalov, A. Aslanov, O. Qayibov, E. Efendiyev, A. Qiyasbeyov, N. Qiyasbeyov, H. Mahmudbeyov, T. Bayramelibeyov, S. Mümtaz, H. Zeynalli, E. Abid, E. Elekberov, B. Çobanzade, M. H. Tehmasib, M. Seyidov, A. Sükürov, B. Abdullayev, M. Hatemi, R. Bedelov, M. Elizade, E. Eskerov, S. Pasayev, M. Ehmedov, A. Rehimov, N. Mehdi, N. Hacıyev, H. Arasli, O. Eliyev, F. Bayat, M. Qasimli, C. Memmedov, S. Ibrayev, B. Sefiyev, K. V. Nerimanoğlu, I. A. Halipayeva, A. Nurmemmed, A. Acalov, G. Yologlu ve A. Nisanbayev, A. Akmatalliev gibi araştırmacıların ilk akla gelen isimler arasında olduğunu söyleyebiliriz.

şart ve imkânlarının iklim, göller, denizler, akarsular, bitki örtüsü, tarım ürünleri, ormanlar, madenler, ve benzerlerinin toplayıcılık, asalaklık, avcılık, çobanlık, çiftçilik gibi hayat tarzlarını, yerleşme ve göç hareketlerini, sanayi şekilleri gibi sosyal ve ekonomik faaliyetleri ve dolayısıyla hukukî, dinî ve kültürel davranışları etkileyip büyük ölçüde belirleyeceği açıktır.

Bu bağlamda, Türk uygarlığının yaratılış bağlamında tecelli ettiği ve günümüz Türk kültür ekolojisi bağlamında da hayatını icra ettiği coğrafyayı ana hatlarıyla da olsa belirlemek yararlı olacaktır. Kültür tarihçileri arasında uzun münakaşa mevzularından birisi olan Türk uygarlığının yaratılış bağlamında tecelli ettiği coğrafi mekân konusunda yaygın kabuller arasında *Altay Dağları, Tanrı Dağları-Kuzey Batı Asya sahası, İrtiş-Urallar arası, Altay-Kırgız bozkırları arası, Baykal Gölünün güney batısı, Altayların doğusu* veya 90. boylamın doğusu (Kafesoğlu 1999: 48) gibi çeşitli tespitler varsa da –eksikliğinden şüphe etmeksizin– bunlara bakarak coğrafi bir sınır çizebilmek, belirli bir coğrafi bölgeyi nihaî karar olarak belirleyebilmek mümkün değildir. Bunun en önemli nedeni Türklerin daha ilk zamanlarından beri son derece geniş bir coğrafyaya yayılmış olmaları ve zaman içinde de kültürlerini çok daha geniş bir coğrafi alana yayarak günümüzde *Türk dünyası* olarak adlandırılan coğrafyada Türk kültürü veya uygarlığı adıyla yaşayan kültürel ekolojiyi yaratmalarındır. Konumuzu oluşturan Türk mitolojisi, söz konusu kültür ekolojisinin, yeryüzü tarihinde kendini ilk idraki ve dışa vurumundan başka bir şey değildir.

İnsan unsuru: Uygarlık doğuşunda yer alan faktörlerden ikincisi olan insan unsurunun, biri *bedenî* ve diğeri de *ruhî* olmak (Kafesoğlu 1999: 27) üzere iki yapısı vardır. Bunlardan birincisinin, insanın biyolojik varlığının veya bedeninin içinde yer aldığı ırk kavramının geçen yüzyıldaki bütün ideolojik iddialara rağmen kültür yaratma ve kültür değerlerini benimsemeye etkin bir rol oynadığı veya son derece önemli olduğu gibi görüşler bugün hiçbir bilimsel değer taşımamaktadır. Bu bağlamda, üstün ırk, geri ırk ve kabiliyetsiz ırk gibi bir tasnifin ne kadar yanlış olduğu ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte, ırk kavramıyla ilgili bu ideolojik yaklaşımların geçersizliğini ortaya koyan söz konusu tespitler, bazı soy özelliklerinin babadan evlâda geçtiği ve soylar arası karışmalarda, toplulukların karakter değişikliğine uğradığı yönündeki bilimsel gerçeği değiştirmemiştir.

Millet dediğimiz toplulukların, atalarından devraldıkları millî kültür verasetine eklenen biyolojik kalıtlar sayesinde ayrı *kişilikler* kazanmakta olduğu kabul edilmektedir. Nitekim, yüzyıllardan beri yanyana yaşamakta olan sınır komşusu milletleri bile birbirinden ayıran başlıca faktör de bu *kişilik* farklılığıdır. “O hâlde, kültür ve medeniyet konusunda soydan gelen ‘millî seciye’ye de kuvvetli bir tesir payı tanınması icap etmektedir” (Kafesoğlu 1999: 27-28). Buna göre, Orta Asya’da, S. V. Kiselev ve S. S. Çernikov tarafından yapılan arkeolojik araştırmalar M.Ö. 2000’den daha önceki zamanlara ulaşan, Türk kültürünün tecelli zeminlerinden olan, Minusinsk bölgesindeki Afanasyevo kültürü (M.Ö. 2500-1700) ile özellikle aynı bölgedeki Adronovo kültürünün (M.Ö. 1700-1200) temsilcileri olan “*brakisefal savaşçı beyaz ırk*”ın Türk soyunun prototipi (Kafesoğlu 1999: 49) olduğunu ortaya koymaktadır.

Kültür veya uygarlık doğuşunda yer alan faktörlerden biri olarak insan unsurunun diğer yanını oluşturan *ruhî* bölüm ise; şahsî davranış veya ferdî psikolojiyi içine almaktadır. İbrahim Kafesoğlu’nun naklettiği (1999: 29), A. H. Maslow’un araştırmalarına göre, insanın *ihtiyaçları* önem sırasına göre, *fizyolojik, emniyet, sevgi, itibar ve kendini gerçekleştirme* şeklindedir. Fizyolojik ihtiyaç, bedenin hayatta kalabilmek için gerekli olan maddelerin tamamından oluşur. İnsan bedeni bunlardan herhangi birinde eksiklik hissederse hemen o ihtiyacını gidermeye girişir. Aç olan insanın bütün zihnî melekeleri (şuur, idrak, muhakeme) karın doyurma çareleri üzerinde toplanır ve başka bir şey düşünmez hâle gelir. Böyle bir insan yiyeceğe kavuşunca artık hiçbir arzusu olmayacağını zanneder. Fakat, bu doğru değildir. Söz konusu ilk fizyolojik ihtiyaç giderilir giderilmez aynı insan, *emniyet* veya *güvenlik* olarak adlandırılan ikinci bir *ihtiyacı* duymaya başlar. Bu, insanın korunma (can güvenliği, barınak vd.) yollarını arayışıdır. Yetişkin kimselerde oldukça örtülü durumda görünen güvenlik ihtiyacı, çocuklarda ve ilk gençlik çağındakilerde daha belirgin bir hâldedir. Toplum hayatında ortaya çıkan örgütlenmeler, nüfuzlu kimselerin himayesine sığınma, huzur sağlamaya yönelik fikrî, felsefî akımlar hep bu *güvenlik ihtiyacı*ndan doğan faaliyet sahalarıdır. Bunu, dost, arkadaş, sevgili edinme şeklinde kendini dışa vuran *sevgi ihtiyacı* takip etmektedir. İnsanın yaşadığı sosyal çevrede, takdir görme ve şöhrete kavuşma isteklerinin karşılandığı *itibar ihtiyacı*, kişiyi toplum içinde ehliyet sahibi olma, güç kazanma ve kendini çevresine kabul ettirme faaliyetlerine sevk eder. Bu sayılan ilk dört

ihtiyacın tatmin edilmiş olmasına rağmen, kişi insan eğer psikolojik arzularını yerine getiremiyorsa, kişisel kabiliyetlerinin gereklerini ortaya koyamadığı durumlarda, kendisinin yine memnun olmadığı ve *ihtiyaç* içinde olduğu görülür. Bu durum kişinin kabiliyetlerine bağlıdır; eğer, bir kişinin edebî yeteneği veya müzik, resim, heykel ve benzeri yetenekleri varsa veya teknik yahut zihnî kapasiteye sahipse bunları sanat, ilim, teknik ve felsefe şeklinde dışa vurabilmelidir. Vuramadığı zaman bu ihtiyaçlar doğal olarak onda sıkıntı ve tatminsizlik, yahut memnuniyetsizlik yaratacaktır. İşte, bireyin *kendini gerçekleştirme ihtiyacı* kısaca budur. Kendini gerçekleştirme ihtiyacının giderilmesinde bir kişinin, gayesinin şart ve imkâna sahip bulunup bulunmaması önemli değildir. Maslow'un tespitlerine göre insan, hedefine varmak için kendini devamlı *bilme ve anlama* gayretleriyle takviye etmek istidadındadır. İşte bu, yüksek kültüre yöneliş ve ilerleyiştir.

A.H. Maslow'un *Motivasyon Teorisi* olarak bilinen yaklaşımından hareketle, Kafesoğlu'nun (1999: 30) bir uygarlığın oluşma zeminindeki coğrafya, toplum ve insan unsurlarından, insanın kültür oluşturunuculuğunda yer ve konumuna dair tespitlerinde vardığı sonuçları, Türk mitlerinin yaratılış bağlamına dair tespitlerimizi sıralamadan önce aktarmak konuyu daha da anlaşılır kılacaktır:

1. Hangi şart altında ve nerede olursa olsun, yukarıda sıralanan *ihtiyaçları* karşılayabilen herhangi bir fert *kültür yaratma iktidarındadır*.

2. İnsanları hiçbir şey düşünemeyecek duruma sokmak için fizyolojik ihtiyaçlarını tatminden uzak tutmak yeterlidir.

3. Sun'i yoldan da olsa bir terör havasının baskısı altına alınan insanlar – daha yüksek seviyedeki sevgi ihtiyacı gibi beşerî ve itibar ihtiyacı gibi sosyal tatminleri hatıra getiremeyecekleri için– kolayca, her emre boyun eğen *sürüler* hâline gelebilir. Bu nedenle, itibar ihtiyacının karşılanması *hürriyet* gerektirir. Çünkü, insan ancak bu safhada hürriyetin gereğini anlamakta ve –topluluk ölçüsünde alındığı takdirde– bu anlayış, siyasî istiklâl arzusu olarak ortaya çıkmaktadır.

4. Son ihtiyaç safhasında her insanın kendi kültür çevresini aşamayacağı, ortaya konacak her kültürel gelişmenin millî kültür çizgisinde gerçekleşeceği unutulmamalıdır ki, burada *toplumun* rolü ortaya çıkar.

Toplum: Uygarlığın doğuşunda yer alan faktörlerden üçüncüsü olan *toplum* veya *cemiyet unsurunun*, her bir kültür elementinin ancak bir topluluk içinde ortaklaşa değer vasfını kazanabilen ürün ve davranışları kapsadığı göz önünde bulundurulduğunda ne derece hayatî bir öneme sahip olduğu daha iyi anlaşılabilir. Bir başka ifadeyle, fertlerin ortaya koyduğu kültürel unsurların toplum tarafından kabul edilmesi ve ortak değerler repertuvarına kaydedilip kullanılması gereklidir. Bu yönüyle kolektif bir varlık olarak toplumun kültürlerin doğup gelişmesindeki etkisi açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

Bu, iki yönlü ve karşılıklı bir iletişim ve etkileşim sürecidir. Bir yönüyle insan içine doğduğu sosyo kültürel değerler doğrultusunda şartlanır ve dünya görüşünü oluştururken; diğer yönüyle benimseyip taşıdığı bu değerler doğrultusunda toplumu oluşturan diğer bireylerin kültürlenme süreçlerinde onlara toplumca istendik olan söz konusu değerleri aktarır. Bu özellik mitler ve özellikle de onların yaratılış bağlamlarında düşünüldüğünde daha da belirginleşir. Öncelikle, bütün insanlar yaşamak için etraflarında olanları mantıklaştıran, tasnif eden veya kendi mantığı içinde tutarlı örnekler üzerinde kalıplaştıran ve bir anlam bütünlüğüne ulaştıran bir çerçeveye muhtaçtırlar. Bu çerçeve, en yalın hâliyle kültürün kendini ifade ettiği dünya görüşüdür. Nitelikleri bakımından, “soyut ya da somut, kapsamlı ya da güdük, basit ya da incelikli” (Mardin 1982: 111) de olsa herhangi bir dünya görüşüne sahip olmayan kimse yoktur.⁷

O hâlde, en eski Türk dünya görüşünün oluştuğu ve kendini mitlerinde veya mitolojisinde dışa vurduğu felsefî zemini, kültürel evrim modeli içinde ele alarak ve bu modeli tarihsel verilerle desteklemek suretiyle temel kavram-

⁷ Ancak, insanlar kendi tarihleri içinde yarattıklarına bugün varmış oldukları aşamadan baktıkları zaman tarihin bundan önceki devirlerinde *perspektif kısalığı* dolayısıyla göremedikleri hususları seçebilirler ve o zamanki durumlarını daha mükemmel şekilde değerlendirebilirler. Böylece, insan kendi tarihine bakarak tabiat ve toplum hakkında bir zamanlar beslediği veya beslenen eksik ve yanlış düşünceleri zamanla düzeltme imkânına kavuşabilmektedir. Bu durumun başka bir biçimde değerlendirilmesi de şöyle yapılmaktadır: İnsan ‘us,u insanın içinde bulunduğu tarihsel şartları anlamasını sınırlandırmıştır. İnsan kendi durumunu ancak o andaki görüş imkânlarının sınırları içinde değerlendirebilir. Hegel buna *Weltanschauung* yani dünya görüşü Mardin 1982: 27 demektedir.

larını, ana kültür kalıplarını ve kültür kodlarını ortaya koyup, yukarıda işaret edilen bir restorasyon denemesine girişmek mümkündür.⁸

Geliştirilecek bir model etrafında böylesi bir restorasyon olmaksızın Türk mitolojisini anlayabilmek kolay değildir. Türk mitoloji metinleri verilerin dağınık niteliği çoğu kez tek motif bazına bile düşebilmektedir. Türk mitolojisi konusunda her geçen gün gelişip genişleyen ve Bahaeddin Ögel'in, devasa iki ciltte bir kısmını bir araya getirdiği muhteşem malzeme yığınına oluştukları toplumsal katmanlaşmalara dikkat etmeden kolay kolay anlamak mümkün değildir. Türk epik destanlarının ve Türk dünyasından bugüne kadar derlenmiş ve derlenecekleriyle sözlü ve yazılı kaynaklardaki Türk dünyasının verilerine daha kolay erişme süreci bu malzemeyi daha zenginleştirecektir. Ancak yukarıda işaret ettiğimiz gibi bu devasa malzeme yığınına sistematik bir model doğrultusunda eğilmediğimiz müddetçe ilk bakışta tenakuza bile düşülebilecek öğelerin yanyana durması bir yana, bunları anlayıp izah etmek, mevcut zorlukları daha çok aşacak bir boyuta ulaşacaktır. Bu yüzden Türk mitolojisinin felsefi zemini ve zihniyet temellerini anlayabilmek için onları bir model etrafında değerlendirmek kaçınılmazdır.

Yapılmasını gerekli gördüğümüz bu restorasyon işine; yöntem bakımından bir anlamda Türk mitolojisinin oluşum ve gelişiminde tesiri altında kaldığı, fizyolojik ve sosyo kültürel etmenlerin psikolojik yönünü keşfetmeye çalışarak ve bunu mevcut halk bilimsel, arkeolojik ve tarihî delillerle destekleyerek, Türk tarih ve kültürünü kökenleri itibarıyla kavrama, anlama ve izah etme girişimi de denilebilir.

Ancak en başta ve peşinen söylenmesi gerekeni söylemekle işe başlamak en doğrusu olacaktır. Bir anlamda bizim Türk mitolojisi için yapmayı tasarladığımız restorasyon işini karşılaştırmalı olarak dünya mitleri üzerinde yapmayı deneyen Joseph Campbell, mükemmel bir benzetmeyle mitleri, *dipsiz bir kuyuya*

⁸ "Tarihçinin zihninde geçmişin yeniden-kuruluşu ampirik tanıklara bağlıdır. Fakat olay, sadece ampirik bir süreç olmadığından, olayların anlatışı ile yetinilemez. Aksine, yeniden-kurma süreci olguları seçmeyi ve yorumlamayı gerektirir" Carr 1976: 22'den aktaran Divitçioğlu 1987: 26.

benzetir ve yine *ipimizi ne kadar derine salsak gene de daha derinlere uzandığına* dikkati çeker. Daha da önemlisi, mitler bağlamında, ilk derinliğin yani en eski uygarlıkların altında ve insanoğlunun uzun tarih öncesi geçmişinin temelinde yer alan, *ilkel insanın, bu güçlü avcının, yüz yıllar, bin yıllar hatta yüz bin yıllar yatıyor, diyen Campbell (1992: 14), bu aşamadan daha da eski ve ilkel olan kök, böcek toplayıcısının veya kısaca toplayıcılık olarak* adlandırılacak yaşam tarzının günümüzden yarım milyon yıldan önceye gittiğini ifade eder ve evvelini oluşturan üçüncü kat derinlikte ritüel dansta insana eşitlenen kuş, balık, arı, gibi canlı türleriyle insanlığın nihaî ufkuna açılan bir kapının, dipsiz bir kuyu ağzının karanlık serinliği üzerinde durduğumuzu bilmekte yarar olduğunu söyler, Türk mitlerinin kökeni konusunda bir model tasarımı en başta peşinen söylenmesi gereken budur.

Bu bağlamda, Türk milletinin hayat tarzı üzerine söz söyleyenlerin, ne-dense onu birdenbire, 19. yüzyılın Darwinist paradigmayla gözü dönmüş, euro-sentirik vahşî evrimci sosyal antropologların *vahşî, barbar, uygar* kategorizasyonlarına sokabilme kolaycılığıyla, *göçebe, veya yağmacı çobandan* başlamaları; eğer tipik bir manipülasyon ve art niyet gösterisi değilse bile, en azından, oluş sürecinin arkeolojik, antropolojik ve halk bilimsel delilleri ihmal edilip görmezden gelinmiş bir varoluşu, eksik ve dolayısıyla yanlış tarihsel değerlendirmedir.⁹ S.V. Kiselev'in ve S.S. Çernikov'un daha önce değindiğimiz bulgularına rağmen, bugüne kadar yapılan çalışmaların büyük bir çoğunluğunda, Türk tarihinin, Orta Asya'da en erken, M.Ö. 4. yüzyıllarda başladığı kabul edilmiştir. Hâl böyle olunca, Taş Döneminden, M.Ö. 4. yüzyıla kadar, Orta Asya tarihsiz bırakılmaktadır. Oysa, D.Sch. Besserat, (1987), Orta Asya'da Cilâlı Taş Dönemi'nde, yerleşik kültürlerin varlığını kaydetmiştir. Aynı şekilde, V. A. Rano ise, (1993), Orta Asya yerleşik kültür merkezlerinin Eski Taş (paleolitik) Dönemi'nden itibaren var olduklarını ayrımlı şekilde ortaya koymuş ve tarihi 850 binlerde başlatmıştır.¹⁰

⁹ Pek çok örneğe sahip bu tür yaklaşımı örneklemek için şu tür talihsiz ve tarihsiz tarih hükümleri verilebilir; "Asya'nın geri kalan kısmı, uzun zamandan beri bir tarım mevkine gelmiş iken, çobanlık mevkisinde kalmış olan bu insan kitlelerinin mevcudiyetlerini sürdürmesi, tarihin dramını büyük ölçüde etkilemiştir" Grouset 1999: 6.

¹⁰ V. A. Rano, 1993 ve Besserat 1987 aktaran Tarcan 1998: 22.

Böylesine eski bir yerleşim merkezi olduğu arkeolojik verilerle kanıtlanmış bu bölgeden tarih sahnesine birdenbire cihanülşümül bir imparatorluk kura-
rak çıkan bir toplumun, paleolitik ve neolitik devirlerdeki oluşumu gözardı
edilmektedir. Bu konudaki arkeolojik buluntuların yanı sıra Türk mitolojisinin
verdiği deliller de söz konusu dönemi aydınlatacak mahiyettedir.

Ancak Türk mitolojisine ait materyalin tarihî dönemlerde eklenen yeni
unsurlar taşınması bir yana, tarih öncesine ait malzemelerin de değişik dönem-
lere ve farklı hayat tarzlarına ait olanları bir arada bulundurduğu ve bunun
da tenakuzlar ortaya çıkaran tezatlarla yol açtığı dikkat çekmektedir. Mevcut
verilerden hareketle Türk mitolojisini ortaya çıkaran sosyo kültürel toplumsal
yapılanış; *Toplayıcı-Avcı*, *Avcı-Çoban* ve *Çoban-Tarım* dönemlerinden
geçmiştir. Bir başka ifadeyle, Taş Devri'nin anaerkil karakterli bahçe tarımı
ve yerleşiklik yaşantısının ortaya çıkmasından sonra Tunç Devri'nde ataerkil-
liğe, boy veya klân düzenine yönelik olmuş ve bunu Demir Çağı'yla birlikte
ataerkil askerî bir demokrasi ve göçerevli hayat tarzının tesisi izlemiştir.¹¹

1. Toplayıcı-Avcılar Döneminde Türk Mitolojisinin Esasları

Türklerin ana yurdu olan, Orta Asya'da, S. V. Kiselev ve S. S. Çernikov
ile diğer bilim adamları tarafından yapılan arkeolojik araştırmalar sonucu
M.Ö. 2000'den daha önceki zamanlara ulaşan, Türk kültürünün tecelli zemin-
lerinden olan Minusinsk bölgesindeki Afanasyevo kültürü (M.Ö. 2500-1700)
ile özellikle aynı bölgedeki Adronovo kültürünün (M.Ö. 1700-1200) ortaya
çıktığı bilinmektedir.

Ancak, bu kültürel odakların oluşumundan da önceki yapının Emel Esin'in
(1985:1), A.D. Graş'tan aktardığı *Çevrenin doğusu* hakkında araştırmalar
şunu göstermektedir: "Aslen ana etrafında teşekkül eden küçük çapta ikinci
toplumlar¹², milâttan önce ikinci bin yılın sonunda, hayat tarzlarını değiştirmişlerdi.

¹¹ Bu konuda daha fazla bilgi için bk. Gryaznov 1969.

¹² Bu toplulukların bir bölgede birkaç aileden oluşan küçük topluluklar olduğu yapılan mezarlık kazılarında anlaşılmıştır. Sonraki dönemlerde hayvancılıktan tekrar toprağa yerleşen toplulukların da yine on-on beş haneden oluşan köyler kurduğu görülür. Daha fazla bilgi için bk. Gryazkov 1969: 48, 67.

Geçimlerini çobanlık ve av ile sağlamaya başlamışlardı.” şeklindeki bilgilerin gösterdiği gibi bu toplumlar *anaerkil* ve *küçük çapta tarıma dayalı* bir yapıya sahiptirler.¹³ Bu yapılar ve onların aksettirdiği ekonomiye bağlı olarak, kültür ve toplumsal örgütlenme farklılıklarının sonucunda ortaya çıkan deney farkı ve tek kelimeyle tarih farkıdır. “Ancak, göçebe avcılarla yerleşik tarımcılar arasında, bize farklılıklardan nihayetsiz derecede daha önemli olarak gözüken şu benzerlik gözükmemektedir: Bu toplum cinslerinin her ikisi de kutsallaştırılmış bir evren içinde yaşamakta, hayvan dünyası kadar, bitki dünyasında da tezahür eden kozmik bir kutsallığa katılmaktadır” (Eliade 1991: XV).¹⁴ Söz konusu kozmik kutsallık henüz tabiatın işleyiş mekanizmasını akılcı bir biçimde kavrayamamış insanın belki de ilk kavrama temrinlerinden birisi olarak kabul edilebilecek olan bireylerin mensup oldukları klânın toplu veya kolektif kimliği etrafında kendini idraki ve buna bağlı olarak dış dünyayı bir başka bütün şeklindeki algılayış hâlidir. Dış dünyaya karşı *biz* teşekkür etmiştir ve bireyler *biz* ve *topyekûn* dış dünyayı temsil eden *onlar* arasındaki düalist bir algılayış yaşamaktadırlar. *Onlar* olarak algılanan dış dünyadaki gerçek ve gerçeküstü her şey de kutsallığa sahiptir ve kendi içinde iyi ve kötü olarak alt gruplara ayrılmaktadır. İyi ve kötü düşünmesi Türklerin yaratılış efsanelerinin temelini oluşturmakta ve Altay ve Yakut gibi birbirinden uzak bölgelerdeki Türk boylarının mitolojileri bile temel üzerine oturmaktadır (Ögel 1989: 421-422).

Böylesi bir bağlamda, söz konusu yapının daha da öncesinde yahut kökeninde, Morgan’ın hiç de hoş olmamakla birlikte toplumsal iş bölümü öncesi topluluk yapısının gerçeğini en iyi ifade eden terimiyle *ilkel sürüden* sosyal topluluk statüsüne geçişin yaşandığı dönem olan *Toplayıcı-avcılık* hayat tarzı,

¹³ Anaerkillik konusuyla bitki yetiştiriciliği arasındaki evrensel ilişkiye dikkati çeken bir araştırmacı bu hususu, “Anaerkillik adı altında bilinen toplumsal olgu, gıda maddesi niteliğindeki bitkilerin kadın tarafından keşfedilmesine bağlanmaktadır.” Eliade 1991:123 şeklinde ifade etmektedir.

¹⁴ Eliade’nin işaret ettiği söz konusu kültürel seviye anlamındaki “tarih farklılığı”nı şu tespitler son derece açık bir biçimde ortaya koyar: “Ormanlık yerlerdeki yalnızlıklarının ve başka işlenecek toprakların var olduğu kavramının yerleşmesine engel olan kapalı topluluklardan dolayı kara ve göl avcılığı ile yetinen XII. asır Cürcet’leri, Çengiz Han’a kadar “Orman Moğolları” gibi Baykal ve Amur civarındaki ormanlık bölgeye çakılı kalan Türk-Moğol aşiretlerinin iptidai kalması, bulundukları çevrenin dışına çıkamamalarından ileri gelmektedir. Fakat hayvancılıkla meşgul olmalarından mecburen göçebe olan ve ot arayan sürünün peşindeki adam durumundaki bozkır Türk-Moğolları için durum böyle olmamıştır.” Grausset 1999: 15.

Türk mitolojisinin kökenlerinden birisini oluşturmuş olmalıdır. Buna göre aşağıda ele alacağımız gibi, *biz* kavramının teşekkülü orman içinde ve etrafında barınılan ve gölgesinde *kutsalın* yaşanması dolayısıyla en ilkel şekliyle de olsa ilk *tapınağın* olduğu *ağaç* (gölgeli kaba ağaç), bir toplanma; ve kutsalı yaşama mekânı olarak karşımıza çıkmaktadır. Türk kültüründe, takip edebildiğimiz tarihimizde –meselâ Osman Gazi’de bir rüya motifi olarak tespit edebildiğimiz gölgeli kaba ağacı– çok uzun bir kültürel süreç içinden çıkagelmektedir. Bir başka ifadeyle söylemek gerekirse Türk mitolojisinin en erken dönemi, bitki kökenli bir mitolojik bir modele sahiptir ve ağaç-orman kültünü oluşturmuş ve pek çok iziyle rahatlıkla günümüzde bile yaşadığı söylenebilecek bir olgu olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu bağlamda, bu olgunun başlangıcına döndüğümüzde, olgunun toplayıcının tabiat içinde pasif bir rol oynamakta oluşundan kaynaklandığı açıktır. Zorunludur ki, toplayıcının korunma ihtiyacı onu kendi klânı (biz) dışındakilere (onlar) karşı, yalvarıcı/duacı kılar. Dua edilip yalvarılacak muhatap ise kendi dışındaki her şeydir. Doğa ortasında yapayalnız, derleyip topladığı ile geçinmeye çalışan, insan doğada canlı cansız her şeyi kendisine benzer bir biliş hâline sahip olarak düşünmekte yani onlara ruh izafe etmektedir. Literatürde yaygın olarak *animizm* şeklinde adlandırılan oluş hâlinin başlangıcı, sıra ve nitelik itibarıyla böyle olmalıdır. Zamanla, bu tür bir inanış, beraberinde doğal olarak kimi öğelerin ve varlıkların diğerlerinden daha olağanüstü güçlere sahip olduğu inanışını ve bunları etkilemeye yönelik pratikler olarak da *büyüyü* getirmiştir. Ana soylu klânın kolektif kimliğinin (biz) ardında ve etrafında olduğu *totemin* bizi kendisi, en önemli koruyucu büyü işlevine sahip durumdadır. Bu durum, doğum ve âdet görme gibi olağanüstülükleri nedeniyle çok daha önceden ön plâna çıkan ve büyüsel gücü yalnızca kadınların ellerinde tuttuğu *ana soyluluğun* olduğu daha da ilkel dönemlerin bir devamıdır.

Türk mitolojisinin değişik dönemlere ve bölgelere göre çeşitlilik arz eden yaratılış mitleri arasında, yukarıda işaret edilen *toplayıcılık*, *avcılık* ve *ilkel bahçe tarımının* hâkim hayat tarzı olduğu devirde oluşmuş olan *ağaçtan yaratılma* en eski yaratılış miti olmalıdır. Bir başka ifadeyle, *ağaçtan yaratılma* mitini Türk yaratılış mitleri arasında en eski yaratılış miti olarak var sayıyoruz ve

onu diğer yaratılış mitlerinin prototipi olarak kabul ediyoruz. Bu kabulümüzün temelini de Türklerin tarih sahnesine çıkmadan önceki devirlerde yaşadıkları kabul edilen bölgenin orman oluşu başta olmak üzere aşağıda ele alacağımız veçh ile diğer kültler ve kültürel fenomenlerle olan ilişkilerindeki sistematik tamamlanış oluşturmaktadır.

Öte yandan, Mircae Eliade'nin "*İnsanların toprak tarafından doğurulması evrensel olarak yaygınlığa sahip bir inançtır.*" (Eliade 1991:118) şeklinde ifade ettiği gibi *topraktan yaratılmanın* evrensel olarak yaygınlığına Türk mitolojisinde de örneklerinin bulunmasının yanı sıra paralel olarak *ağaçtan yaratılma* mitine dair izlerin çokluğu da, söz konusu kabulümüzün nedenleri arasındadır.

Yaygın olarak bilindiği gibi, günümüzde bile, Türk kültür ekolojisi içinde tarihî, kültürel sürekliliğini göreceli olarak en homojen biçimde sürdüren Türk boylarının başında gelen, Yakutlar arasında, ilk insanın, kozmik ağacın içinde, belinden yukarısı çıplak bir kadın tarafından beslendiğine inanılması; tarih boyunca, bunca din değiştirmeye rağmen günümüzde dahi Anadolu Türkleri arasında kesilen ağaçların içinden çıplak bir kadının çıktığı inancının yaşaması (Roux 2000a: 27) kanaatimizi güçlendiren en önemli delillerin başında yer almaktadır.

Bu inanışların bir başka varyantı da, Yakut Türkleri arasında Er Sogotoh Destanı adıyla bilinen metinde yer alan yaratılış mitinde bulunmaktadır. Er Sogotoh tıpkı Âdem gibi yaratılmış ilk insandır. Yeryüzüne indirilir eşi olmadığı için çok zahmetler çeker. Burada, "*çok büyük ve her şeyin anası olan, bütün varlığın kendisine bağlı olduğu, yerle göğü birbirine bağlayan Ağaç Hakan*" (Ögel 1989: 98) motifi vardır. Her şeyin anası olarak nitelendirilme, orman-ağaç kültürünün en eski şekillerinden birinin izlerini barındırıyor olmalıdır. Bu nedenle, ağaç-ana inancı ve kadınların kamlık olgusunu başlatıp geliştirmeleri sürecinde, bir yanıyla mensubiyeti belirleyici klânın ortak sembolü olmasını ve totemleşmesini geliştirmiş, diğer yandan da zaman içinde kozmik hayat ağacıyla kamların göklere yolculuğunda yer alan *taptıklarına* basılarak Gök Tanrı'ya ve onun yarattığı diğer önemli ruhlara ulaşılan bir yapıya dönüşmüştür. Dahası bu dönemin eseri olarak, kamlar sadece görevlerini ifa etmede ağaçla iç içe değildirlir; Onlar ölümlerinden sonra da ağaç kültü etrafında

şekillenen pratiklerle muameleye tâbi tutulurlar. Tıpkı, Katanov'un geçen yüzyılda tespit ettiği gibi "*Kam öldüğü zaman ister yaz ister kış olsun, asla toprağa gömmezler. Baltayla ağacı oyup yontarlar, kamın cesedini içine koyup üzerini bir kapakla kapatırlar. Onu gömdükleri yere bir ağaç dikip o ağaca bütün eşyalarını asmalarından*" (Katanov 2000: 211) yatırların etrafındaki, ağaçların dallarına çaput, bez ve benzeri unsurları asarak onu kutsama ve dilek dilemenin bir anlamda proto-tipinin nasıl oluştuğuna dair fikir edinmek mümkündür.

Kutsal ağaç, Türk mitolojisinde, *kozmetik hayat ağacına dayalı evren imajı* bünyesinde, beslenme, barınma ve tapınma mekânı, ruhları barındırması sebebiyle de sunak anlamına gelir. Ayrıca bütün bu fonksiyonlarının üstünde, tanrı veya tanrısal ruhlarla iletişim kanalı olmak gibi işlevlere ve kavramlaşma açılımlarına sahiptir.

Ağaç-orman kültürünün Türk mitolojisindeki bu önemli yeri ve yaratılış mitlerinin en yaygınlarından birisini oluşturmasının tarihsel dönemdeki kaynaklarda da son derece yaygın olduğu bilinmektedir. J.P. Roux'un (2000a: 27) tespitleriyle de, *Uygurlar, Kıpçaklar, ve Oğuzlar* başta olmak üzere çok sayıda eski mit, kahramanların yönetici kahramanları olağan üstü karşılıkların vb. doğumunda ağaca bir rol verir, onu babaları ya da anaları yapar. Bazen ağaç ve insan arasındaki akrabalık, onun çocuklarına verdiği öğütlerle vurgulanmaktadır.

Bu tür, *ağaçtan doğum veya yaratılış mitleri* arasında en yaygın olarak bilinenlerinin başında *Uygur Yaratılış Destanı* gelmektedir. Bu mit kısaca şu şekilde özetlenebilir: *Karakurum dağlarından çıkan Tuğla ve Selenka ırmaklarının birleştiği Kumlanço adında bir yer vardı. Burada iki ağaç bulunuyordu. Bunlardan birisi çam, diğeri de kayın ağacıydı. Bu ağaçlar dağ kadar büyüdüler. Bunlardan musikiye benzeyen sesler çıkmaya başladı. O ağaçların üzerine her gece nur iniyordu. Günün birinde bir kapı açıldı. Kapının içinde çadıra benzeyen bir ev vardı. Bunların içinde de birer çocuk bulunuyordu. Ağızlarındaki boru ile süt içiyorlardı. İnsanlar bu hâli görünce şaşırdı. En büyüğünden başlamak üzere beş çocuğa şu adları verdiler: *Sungur Tekin, Kutur Tekin, Tukak Tekin, Or Tekin, Buğu Tekin*. Uygurlar bu çocukların tanrı tarafından gönderildiğine inandılar ve en küçüğünü kendilerine başkan olarak seçtiler*

(Ögel 1989:74). Bu, ağaçtan yaratılma veya köken mitinin 19. yüzyılda Katanof tarafından Altay-Yenisey'den derlenen bir metinde, "İlk başta Ülgen atamızdan türediğimiz zaman bu iki kayın ağacı Umay ana ile beraber (gökten) inmiştir" (İnan 1976: 25, 26) şeklindeki ifadelerde yakın zamanlara kadar Türk dünyasının çeşitli kısımlarında yaşadığı tespit edilmiştir. Oğuz Destanı'nda Kıpçak Bey de bir ağaç kovuğu için de doğar. Oğuz Kağan, ikinci eşini bir adacığın ortasındaki ağaç kovuğu içinde bulur. Dede Korkut'ta ifadesini bulan *Gölgelice kaba ağacın kesilmesi* duası da bu motifin Dede Korkut'a yansıyan hatırası olmalıdır. Bugün de mezarlara ağaç dikmenin yaygın oluşunun sebebi budur. Bu bağlamda değerlendirildiğinde, Kaşgarlı Mahmut'un "Türkler büyük bir ağaç gibi göze büyük görünen her şeye Tengri (tanrı) adını verirler" şeklindeki nakli Türk mitolojisinin oluşum ve gelişimini izah eder. Aynı şekilde, daha sonraki dönemlerdeki hâliyle, I. Kafesoğlu'nun kaynaklardan naklettiğine göre, "eski zamanlarda Başkurtların tanımadıkları bir adama rastladıkları zaman, kuşunun ve ağacının ne olduklarını sormalarına (Çoruhlu 1995: 53)" neden olan ağaç olgusunu açıklamaktadır.¹⁵ Buna göre Türk mitolojisindeki en eski köken mitlerinden birisi olan *ağaç-ana* zaman içinde totemleşip bir kandaş topluluğun veya klânın totemini veya kolektif üst kimliği anlamında *bizini* oluşturmuştur. Zaman içinde de avcılıkla ilgili uygulamalar, kültürünü ortaya çıkardığında ikisinin sentezinden meydana gelen bir dünya görüşünün dışı vurumu olarak kişilerin mensubiyeti büyük bir ihtimalle *ağaç-ananın* temsil ettiği *anne soyu* ile babanın veya erkeğin temsil edildiği *kuş-atanın* adlarının kimlik belirleyici unsurlar olarak kullanılmasının, zaman içinde aldığı şekil olarak, yorumlanabilir (Ögel 1989:546-560). Türk mitolojisinde Hint mitolojisinden giren Garuda ile, İran mitolojisindeki Simurg veya Zümrüt kuşunun Türk mitolojisine de girmiş olduğunu belirtmekle birlikte, Pro Türk geleneklerinde Tuğrul gibi, büyük bir mitolojik kuşun bulunduğunu vurgulamakta, Garuda veya Zümrüt kuşunun yerini, Kuzey Türk destanlarında *kara kuşun* yani *kartalın* aldığını söylemekte ve Abdülkadir

¹⁵ Tarihsel dönemdeki varlığını bildiğimiz kutsal koruluk veya orman olarak, Ötüken ormanlarının (Ötüken Yığı) başta Göktürkler, Uygurlar devrinde olmak üzere bütün Türklerce kutsal sayıldığı bilinmektedir. Daha önce de işaret edildiği gibi ağaç-orman kültü göreceli olarak diğer kültürlerden daha eskidir ve toplayıcı-avcılık ile ilkel bahçe tarımı dönemlerinin eseridir. Ancak, Türk sosyokültürel yapısında meydana gelen değişme ve dönüşmelere rağmen tamamen ortadan kalkmamış ve pek çok unsurlarıyla günümüze kadar gelebilen bir süreklilik göstermiştir.

İnan'ın (1987:350-352) verdiği bilgilere ilâveler yapmaktadır. Göktürklerden olan şatoların hükümdarının bir kartal yuvasından doğduğuna dair, Çin kaynaklarında bir kayıt bulunmaktadır. XII. ve XIII. yüzyıl sonlarından itibaren Önggüt veya Ak-Tutar adıyla yeniden ortaya çıkan şatoların reisleri Ala-Kuş Teg'indi (Ögel 1989:585-586). Hazırk Kurganında bulunan Altay ve Sibirya şamanlarının kartal resimleri ise bu konuda dikkat çekici bir örnektir (Ögel 1989:587). Ancak bu tür totem veya kollektif bilinci oluşturan toplumsal büyü yahut sözel teknolojilerin geçirdiği değişim ve dönüşümler için sosyal-kültürel hayatla ilişkili olarak geçim tarzının değişim ve dönüşümlerine daha yakından bakmak gerekmektedir.

Öncelikle, bitki toplayıcılığının ağır bastığı ve zamanla sebze ve diğer bitkileri toplamak kadar onları yetiştirmenin de mümkün olduğunun keşfi, kadınları daha da üstün duruma getirir. Artık yalnız çocukları doğuran değil, yiyeceği üreten de onlardır. Bu durum, ekonomik ve toplumsal güç ve prestijin kadınlarda toplanarak anaerkil yapının oluşmasını sağlamıştır. Türk kültüründe ateşin Altay mitlerine göre Tanrı Ülgen tarafından, gelmesi Yakutlarda göklerin üçüncü katında oturan Ulu-toyon tarafından verilmesi ve "Ata'nın yaktığı ateş ve annenin kurduğu ocak" (Ögel 1989:502) anlayışı doğrultusunda ateşin kullanılışının da kadınlar eliyle gerçekleşmesinin ve buna dayalı olarak oluşumu hızlanan ve pekişen anaerkil yapının pek çok izi, Türk mitolojisinin pek çok verisinde yaşamaktadır. Türk kültür tarihinde, söz konusu toprağa ilk bağlanmanın ateşle birlikte yaşanabilir ve korunulabilir kılınan mağaralara yerleşme; buna bağlı olarak gezici veya yarı göçebe toplayıcılığı ve avcılığı ikinci plâna iten karşı bir işlev oluşturduğu söylenebilir. Çünkü kadının veya ananın çocuklarıyla birlikte, *ocak ateşinin* kutsallığının yanı sıra sosyal ve kültürel bir kurumu, *aile ocağını* oluşturması ve bunun mahiyetini ele verir bir inanışın izlerinin günümüz Altay ve Hakas Türkleri arasında yaşamakta olan ocak ateşinin kadınlar eliyle sürdürülmesi söz konusudur. Yakutlarda da ocak ruhu beyaz saçlı bir kadındır (Ögel 1989:517). Gelinlerin ocağa selâm vermesi veya ocak ateşinin söndürülmesi, törenlerde ateş yakılması, ateşe tükürülmemesi veya saygısızlık edilmemesi gibi ritüeller, bu motifin günümüze kadar yansıyan hatıralardır. Altaylarda ateş ruhunun dişi olması ve bu ruhun "ot (od) ene" ismini taşıması (Hassan 1986:119), buna delil

teşkil eder. Daha yakın ve ataerkil dönemde olduğu aşikâr olan Kırgızlarda ve Kâşgar Türklerinde, evin ocağında iki peri yaşar ki biri dişi, diğeri erkektir. Birincisine *Od ana*, ikincisine *Od ata* adları (Ziya Gökalp 1976: 36)'nın verilmesi de ilk akla gelen örnekler arasındadır.¹⁶ (Ögel'e göre 1989: 498) Ateşi kullanmadan önce *ağaç-ana* miti etrafında, ağaçları kutsamaya dayanan ve belirli ağaçların toplanılan ve barınılan *kamp* ve *tapınak* olduğu bilinmektedir. Ateşle birlikte ve muhtemelen İç Asya'nın maruz kaldığı son buzul döneminde, ana soylu klânlar şeklindeki örgütlenmelerin, ateşten istifadeyle mağaraları, aylar başta olmak üzere diğer vahşî hayvanlardan temizleyip ele geçirmeyi ve oralara yerleşmeyi, daha da önemlisi savunmayı sağlayarak kalıcı kılmaları son derece önemlidir.

Yerleşik hayat geçen ve mağaralarda barınmaya başlayan, ana soyluluk esasına göre oluşan bu *kandaş* (Hassan 1986) birliklerin ruhanî lideri de doğal olarak ilk kadın kamlar olacaktır ve kamlık dininin temelleri bu şekilde atılacaktır. Dahası, Türk mitolojisinde mağarada *yaratılışı* da içeren motif ve atalar kültüne tapınmayla yakın ilişkili mağara kültleri ve ritüellerinin kökenini bu dönem oluşturmuş olmalıdır. Aynı şekilde *ayı kültü* ve bununla ilgili pratikler de yine bu dönemin eseridir. Ormanın en güçlü ve yırtıcı hayvanı olan ayının bu özelliği nedeniyle tabulaştırılmasının ardından ateşe dayanarak ininden çıkarılması ve mağarasının daha önce de işaret edildiği gibi muhtemelen dönemin son buzul devrine de denk gelmesi nedeniyle pratik zorlamalarla barınak olarak elde edilmesi, *ağaç ana* kültü yanı sıra Altayların kuzeyindeki bazı Türklerde (Ögel 1989:533) *ayı-ata* kültürünün de başlangıcını oluşturmuştur. Öldürülerek mağarası elinden alınan bir ayının postundan yapılan elbiselerden, mağaranın yeni sahiplerini eski ve diğer sahiplerden, daha iyi koruyucu ve meşruiyet sağlayıcı bir nesne ve belge bulabilmenin zorluğu da söz konusu durumu daha iyi açıklamaktadır. Bu nedenle de yakın zamanlara kadar yaşamakta olan Kuzey ve Güney Sibiryâ kamlarının Altayların kuzeyindeki bazı Türklerde (Ögel 1989:533) *ayı-ata* elbiselerinin (Ögel 1989: 36) ilk köklerinin bu şekilde ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Böylece ilk

¹⁶ Günümüzde bile, Türk kültüründe yeni bir evlilikle birlikte *ocak kazma* ve *aile ocağının yakılması* önemli bir rit olarak karşımıza çıkmakta ve ev kültü bunun etrafında şekillenmektedir. Bu konuda bk. Yetişen 1979.

tapınaklar olan belli ağaçların yerini mağaralar almıştır. Bununla birlikte ağaç-ana ve onun etrafında teşekkül eden inanış ve ritüeller yeni yapılanış içinde değişme ve dönüşmelere uğrasalar da yaşamaya devam etmiştir. Nitekim, doğrudan konumuzla ilgili olmamakla birlikte, tarihsel dönemlerde yakın zamanlara kadar *uzaklık birimi* olarak kullanılan ağaç (yığaç) fikrinin, yine ilk dönemlerde etraflarında ana soylu klânların olduğu ağaçlardan mülhem olduğu ve âdetâ bu klânların sınırlarını belirleme fikrinden kaynaklandığı rahatlıkla söylenebilir. Türk dünyasında, Koca Meşe Üç Kabağaç, Karağaç, Koca Badem Yalnız Çam, Yedi Ceviz, Koş Ağaç gibi, ağaçlardan hareketle yerleşim birimlerini adlandırmanın günümüzde bile son derece yaygın oluşu, söz konusu ağaç mesafe biriminin oluşumundaki mitolojik kökenleri anlaşılır kılmakta ve belki de ormanda kaybolmanın önüne geçici *kutsal ağacın* dallarıyla yapılan işaretlerin oluşumunu göstermektedir. Öte yandan, kamlık (şamanlık) dininin kökenlerini oluşturan kandaş toplum yapısındaki kadın egemenliğinin yol açtığı erken dönemin buhran ve bunalımlarından birisi, erkeklerin kendilerine daha çok özgürlük alanı tanıyan avcılığa yönelmeleri ve erkek dayanışmasına bir anlamda dernekleşme imkânı tanıyan avcı gruplarının oluşumudur.

Bitki toplayıcılığından mağara civarındaki bahçelerde iptidaî veya gelgeç tarıma geçen bitki yetiştiriciliği yapısı içinde, beslenme kaynaklarını göreceli olarak daha düzenli hâle getiren toplum yapısında kadın egemenliği tartışmaya açan unsurlardan birisi de, toplayıcı dönemde kadının bitkiyi evcilleştirmesine karşı, avcı erkeğin hayvanları evcilleştirmesidir. Ancak, bu tartışmadan önce, "...Arkaik dünya 'din dışı' eylem diye bir şey bilmez; belirli anlamı olan her eylem -avlanma, balıkçılık, tarım, oyunlar, çatışmalar, cinsellik-, şu veya bu şekilde kutsal olana katılmaktadır. Din dışı olan tek eylem mitsel anlamı olmayan, yani örnek modellerden yoksun eylemlerdir. O hâlde diyebiliriz ki belirli bir amaca yönelik her sorunlu eylem arkaik dünya için bir ritüeldir." (Eliade 1994: 41) şeklindeki tespitin ortaya koyduğu ve bütün mitolojilerin olduğu gibi Türk mitolojisinin de kaynağını oluşturan din olgusu üzerinde durmak gereklidir.

Bugüne kadar, eski Türk dini olan ve pek çok bakımdan günümüzde de hayatiyetini devam ettiren yapı, işlev, hattâ tema benzerlikleri göstermesi sebebiyle yaygın bir şekilde Şamanizm olarak adlandırılan *Kamlık Dini* hak-

kında pek çok çalışma yapılmıştır.¹⁷ Mevcut çalışmaları özetleyen bir ifadeyle söylemek gerekirse, “Orta Asya şamanlığı, bütün ilkel toplulukların inançlarıyla aynı temellere dayanan; uyguladığı ‘teknik’ler itibarıyla Kuzey Amerika, Güney Amerika, Avustralya ve dünyanın bütün yönlerine yayılmış ilkel-kandaş topluluklardaki pratiklerle örtüşen; özel olarak coğrafyanın üretici gücü doğrultusunda oluşmuş bulunan; avcılığın geçim tarzıyla kökleşmiş; gelişimi itibarıyla avcılığın manevî mirasını devralmış olan Asya göçebeliliğinin ayrılmaz bir parçası hâlinde gelmiş; kandaşlığın toplu eylemini simgeleştirerek bir tarih gücü oluşturmuş temel inanç sistemidir.” Ancak, Kamlık Dini veya Şamanlık inanç sistemi, kökeni ve temel özellikleriyle, arkaik bir temele dayanır; dünya gelişimi bakımından tarih öncesine aittir; yeryüzünde hiçbir uygarlığın (şehirli/medenî/beledî, kışlık/köylük/hadarî/bidevî/çöllük) mevcut olmadığı dönemin ürünüdür. Dahası, kamlık inanç sisteminin (şamanlığın) oluşum serüveni, takvimsel zaman bakımından, uygarlığın doğuşundan (Mezopotamya-Sümer) en az 20.000 ilâ 25.000 yıl öncesinden başlar (Ümit Hassan 1986:71).

Böylesine eski ve köklü bir geçmişe sahip olan bu olgu, Ümit Hassan’ın (1986: 54-55) ifadesiyle, “Dünyanın çeşitli yerlerinde ve değişik zamanlarda ayrı görünümlere bürünmüştür. Asıl olan bu biçimlerin gerisinde yatan oluşumu kavramaktır” ve çoğunlukla benzerlikler üzerine kurulu genellemelerle ele alınmıştır. Dahası, bir hastalık biçimi olarak nitelendirilmekten basit bir ilkel sağlık servisi düzeyine varıncaya dek basite indirgenerek ele alınmaya çalışılmıştır. Söz konusu dönem içinde pek çok yazılı kültür ürünü ve uygar dinî sitemlerin ortadan kalktığı gözardı edilerek basite indirgenmeye çalışılan, aslında bir inanç sistemi ve değişerek, dönüşerek yaşamaya devam eden bir dünya görüşüdür.

Bir dünya görüşü ve inanç sistemi olarak Şamanlık, Türklerdeki görünümüne, Kamlık veya Kamlık Dini terimini kullanmayı yeğlediğimiz, özel bir dinî anlayışa bürünmüştür. Kamlık, ananın oluşturucusu ve yöneticisi olduğu kandaş toplumun örgütselliğini açıklayan sosyal bir temeldir. Diğer bir ifadeyle, örgütsellik ile kutsallık plândaki yansıması olan kamlık, karşılıklı ve kaçınıl-

¹⁷ Eski Türk dinin adlandırılmasıyla ilgili olarak daha fazla bilgi için bk. İnan 1976; Tanyu 1987; Eliade 1999; Roux 1998; Kafesoğlu, Güngör 1998.

maz bir ilişki içindedir. Kamlığın işleyişi yoluyla sürdürülen birliktelik ve kolektif eylem, toplumsal örgütlülüğün dayanağı olduğu gibi, bu örgütlülüğün sağladığı gelenek-görenek platformu da kamlığın işlevselliğini sürdürebilmesini mümkün kılmıştır. Bunlardan daha da önemlisi, Türk kültüründeki özel adıyla kamlık eski kandaş toplumun inancıdır ve soy kaynağına dayanmaktadır. Güney Asya uygarlıkları ortaya çıkmadan önce, güney coğrafyasının şamanî kültürleri, uygarlık dinlerinin oluşumunda etkili olmuştur (Hassan 1986: 51).¹⁸

Yukarıda söz konusu ettiğimiz, toplumsal iş bölümü öncesinde (Morgan'ın "ilkel sürü" dediği) toplulukta filizlenen kamlık, biraz sonraki kabilesel kandaş toplumlarda meydana gelen iş bölümüne uygun ve paralel olarak gelişir ve değişir. İş bölümünün biçimlenmesinin ve işleminin de sosyal payandası olur. Bu demektir ki, toplum bütünlüğü içerisinde, bu bütünlükten doğan ve onun eylem plânında sürmesini sağlayan inanç sistemi, geçerliliğini iş bölümünün evrelerinde gösterir. Kam da, bütünlüğü devam ettiren bir uzmanlaşma ürünü olarak görünür. Buna göre de, Türk mitolojisinde uygarlaştırıcı kahramanlar olarak kadınların *kam* kimlikleriyle en eski formu oluşturdukları söylenebilir. Kamlık, iş bölümünün bir biçiminde hayatiyet kazanırken, kabile üyeliğinin olağan işlerini de sürdürür. Kam, her şeyden önce kabile üyesidir. Kutsallığın gerektirdiği kamusal işlere zamanlarının tamamını ayırmaz. Hatta, görevlerini dikkate aldığımızda, kamların çalışmalarının küçük bir bölümünü toplum kutsallığının gerektirdiği işlere ayırdıklarını söylemek yanlış olmayacaktır (Hassan 1986:84-85).

Bu toplumsal yapı içinde, kandaş örgütlenme, üretimin önşartıdır. Ayrı ayrı veya karışık biçimlerdeki bütün toplayıcılık, devşiricilik –gelgeç tarım, avcılık ve daha sonraki aşamaları oluşturan ve aşağıda ele alacağımız, çobanlık ile tarımın bütün aşamalarının (ve tabiatıyla sonrasının) teknik gelişkinliğinin araştırılması *ilk kandaş örgütün ön şart oluşu* keyfiyetinin anlaşılmasıdır (Hassan 1986: 14). Kuşakların doğal bağlarla birbirine bağlanması, kadının üretimdeki

¹⁸ "Buda dininin esasen şamanî kökenli olduğu hakkında daha XI. yüzyılda El Burinî tarafından ortaya atılan görüş, çağımızda W. Ruben'in (1943: 115-131) incelemeleriyle tasdik edilmiştir. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Hassan 1986: 50-60.

emeği, ana soy çizgisi ve ana erki, erken dönemdeki anaerkil yapının oluşmasında en önemli rolü oynamış olmalıdır.

Bu oluşum çizgisi içinde, kadının büyüsel gücünün ve mucizelerinin şaşırtıcı geliş nedenleri, kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Nitekim kamlık dinine mensup pek çok kişinin de ileri sürdüğü gibi, en kuvvetli kamlar kadın kamlardır. Bundan daha başka pek çok delil de yine kamlığın esas itibarıyla oluşum veya kökeninde kadınların bulunduğunu göstermektedir. Günümüzde kamlık dinin izlerini kuvvetle taşıyan Sahalarda, erkek kamlar, özel cübbeleri bulunmadığı zaman, kadın entarisi ile ayin yaparlar. Ayrıca, özel kam cübbesinin göğsünde kadın memelerini temsil eden yuvarlak madenî unsurlar bulunur. Genellikle kamlar ve onların Müslümanlaşmışları olarak kabul edilen baksılar uzun saç bırakırlar. Kırgız-Kazakların şeriata uymayan âdetlerini tenkit eden Molla Gazi'nin "*Kimuz içkeç kızın giyer külâhını/Ateşe yağ döküp tapar imdi*" şeklindeki bir beytinden, ateş ruhuna yağ atan (saçı yapan) erkeklerin, kızların giydikleri külâhı başlarına geçirerek bu işi yaptıkları anlaşılmaktadır (İnan 1986: 89, 90).

Bu bağlamda rüya olgusuna ve onun kamlıkla ilişkisine dönecek olursak, günümüz gelenekli Türk kültüründe bile "*uykunun kimi zaman geçici ölüm sayılması ve de rüyanın ruhun serseri şekilde dolaşması veya başka bir ruhun ziyareti şeklinde kabul edilmesi dolayısıyla, rüya tabiri veya düş yorumunun özünde*" (Roux 1998: 71) kamlık dininin oluşumuyla yakından ilgili olduğu daha iyi anlaşılabilecektir. Nitekim, *Manas Destanı*'nda rüya ile geleceği keşfedenlerin çoğu kadınlardır. Bu destanda zikredilen iki kamdan birisi kadındır. Erkek kam (kara bakşı) ancak bir törende görüldüğü hâlde, kadın kam bütün ülkede cereyan edecek ve eden olayları bilmektedir. Adı Karasaç olan bu kadın kam, Müslüman kızıdır ve esir düştüğü pis kokulu kâfirlerin koynunda yatmamak için periye (ruhlara) dua eder ve kurtarılmasını diler. Duası kabul olunca bir doğan kuşu donuna girer ve dünyayı dolaşır. Kamlık dininin geleneklerini takip edenler arasında geleceği bildiren rüyaları daha çok kadınların gördükleri dikkati çekmektedir (İnan 1986:90). Bütün bunların kadınların Türk mitolojisinin oluşum döneminden kalan özel güçlerinin devam edegelen etkileri olduğunu düşünmekteyiz. Ayrıca, bütün insanlığın düşünce tarihinde önemli bir yer tutan rüya ve rüya yorumu Türk dünya-

sında da önemli bir yer işgâl eder ve âdeta iyiye yorulan rüyalar ile kötüye yorulan rüyalar kategorileştirilir (Ögel 1989:571-581). Bunun sonucunda da rüya yormak, görmek kadar önemlidir.

Rüyaların mitolojiyle ilişkisi olgusunu evrensel olarak gözleyen, J. Campbell'in (1992: 69), ifadesiyle, "*Şafak ve düşler dünyasından uyanmak daima güneş ve onun doğuşuyla ilişkilendirilmiş olmalı. Gecenin korkuları ve büyüleri ışık tarafından dağıtılır. Işığın daima yukardan geldiği, kılavuzluk ve yer göstericilik yaptığı açıktır. O zaman karanlık ve ağırlık, yer çekimi ve dünyanın karanlık içi, cangıl veya denizler, bazı şiddetli korkular ve sevinçler; insan deneyiminde binlerce yıl boyunca, ölçülemez yüksekliğiyle dünyayı uyandıran güneşin ışıklandırıcı seyriyle tezat hâlinde, güçlü bir sendrom oluşturmuş olmalıdır. Işık ve karanlık, yukarı ve aşağısı, yer göstericilik ve kayboluş, güven ve korku kutuplaşmasının*" ortaya çıkardığı felsefî zemin, kamlık dinini ortaya çıkaran düşüncenin kurucu ilkelerinden biri olarak kabul edilmek zorundadır.¹⁹

Bu bağlamda, Türk mitolojisinin kozmogoni ile ilgili temalarının oluşumunda gece-gündüz farklılığı ve değişiminin bir uzantısı olarak da kabul edilecek bir başka tabîî olgu olarak karşımıza, ay ve gökyüzünün gece görüntüsü ile, yıldızlar ve samanyolu çıkmaktadır. Nitekim, Türk mitolojisinin mevcut verileri arasında bu konularla ilgili pek çok örneğin olduğu görülmektedir.

Öncelikle, bu düalist anlayışın bir sonucu olarak, kâinatı oluşturan iki ana unsurdan, yer karanlık *kararig*, gök ise parlak *yaruk* olarak sıfatlandırılmıştı. Buna istinaden bütün mevcudat aynı şekilde *kararig* ve *yaruk* olarak bir sınıflamaya tâbi tutuluyordu. Ayrıca, *kararig* ile *yaruk* umdelerinin anaya ve ataya teşbih edilen şekillerinin, sekiz yönden esen yeller ile taşınmasıyla beş aslî unsurun doğduğuna inanılıyordu. Daha önce de işaret edildiği gibi, Ortadoğu ve Akdeniz havzasındaki kültürlerde *anasını erbaanın* dünyayı oluşturan temel unsurlar; *su*, *ateş*, *hava* ve *toprak* şeklindeki dört temel unsur olarak kabul edilmesinin tersine, erken dönem Türk kültüründe beş aslî unsur vardı. Bu beş aslî unsur; *su*, *ateş*, *ağaç*, *maden* ve *topraktan* ibaretti. Yeryüzündeki canlı

¹⁹ Bu bağlamda Türk mitolojisinde "karanlık-aydınlık" ve benzeri gördükleri nerdeyse her türlü düalist elementi, otomasyona bağlanmış bir davranış kalıbıyla, Maniheizm, Budizm ve hatta Avesta ile Zerdüştlüğe bağlayanların zihnî zayıflık ve ataletleri dikkat çekicidir.

ve cansız varlıkların tamamı bu beş unsurdan birine mensup addediliyor ve gök cisimlerinden biri ile irtibatlandırılıyordu. Türkler bu beş aslî unsuru ve bunların gökte ilişkilendirildikleri semavî cisimlere *kök*, *ruh* veya Türkçe *töz*, *oguş* veyahut da *kut* gibi isimler veriyordu (Esin 1979: 4). Özellikle *kut* kavramı hayatın özünü oluşturmak ve başarılı olup yaşayabilmek için mutlaka elde edilmesi ve kaybedilmemesi gereken erdemlerle ilişkilendirilmişti ve toplumsal yansıması olan *töre* ile yapısal ve işlevsel süreklilikler içermektedir.

Kâinatın, *gökyüzü*, *yeryüzü* ve *yer altı* olarak üçe taksim ve tasnif edildiği daha sonraki dönemlerde de, yeryüzünde olup biten ile gökyüzünün ilişkili olduğuna ve birbiriyle sürekli iletişim içinde bulunduklarına inanılmaktaydı. Kağan da bu ilişki ve iletişimi gerçekleştiren en yüksek şahsiyet olarak yerini almış ve erken dönemin kamlarını ikincil, hatta daha da gerilere itmiş olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁰

Söz konusu unsurların ve irtibatlandırıldıkları gök cisimlerinin kâinat içindeki yerini göstermek üzere bozkıra çıkış döneminde ve daha sonraki dönemlerde pusulalar hazırlanmaktaydı. Türk kozmolojisini gösteren ve kuvvetle muhtemel her biri değişik efsanelere sahip bu pusulalarda, yönler dört büyük yıldız grubuna göre sınıflandırılıyordu; gök ejder *Kök-luu* denilen yıldız grubu ve ağaç yıldızı *Igaç yulduz* ile *karakuş* denilen müşteri yıldızı ve kuş yıldızları, doğu yönünü temsil ediyorlar ve ağaç unsuru ile ilişkilendiriliyorlardı. Kızıl saksağan *kızıl sakızgan* denilen yıldız grubu ve Ateş Yıldızı *oot yultuz* denen merih yıldızı ve sin yıldızları, güney yönünü temsil ediyorlar ve ateş unsuru ile irtibatlandırılıyorlardı. Ak Pars *ak bars* denen yıldız grubu ile *erklig* denilen zühre yıldızı ile kara alp yıldızları, batı yönünü temsil ediyorlar ve maden unsuru ile ilişkilendiriliyorlardı. Kara yılan yıldız grubu ise kuzey yönünü temsil ediyor ve su unsuru ile ilişkili kabul ediliyordu. Bu dört yönü gösteren yıldız grupları ve irtibatlandıkları unsurlardan başka beşinci unsur olan *toprak* unsuru merkez olarak kabul ediliyor ve Sarı Bayraklı *sarıg orunlug* ve *sekentirde* denilen zühal yıldızıyla (Esin 1979: 5) ilişkilendiriliyordu.

²⁰ Nitekim Orhun yazıtlarında *kam* kelimesinin yokluğu bir anlamda *kam* ve *kağan* kurumları arasındaki çekişmenin yansıması olarak da görülebilir.

Bu yıldız grupları ayrıca doğuda gözüktüklerindeki mevsimin sembolü olarak da kabul edilmekteydiler. Bir başka ifadeyle mevsimlerin başlangıcını ve sonunu belirliyorlardı. Gök ejder yıldız grubu bahar mevsiminin başında doğuda görüldüğünde, ak pars batıda, kızıl saksagan güneyde, göğün zirvesindeydi ve inanca göre kara yılan seyrinin en aşağı noktasında bulunuyordu. Mevsimlerin birbirini takip edişi bu sıraya göre belirlenmekteydi. Bu yıldız gruplarına ilâveten takvimin belirlenişinde kutup yıldızının etrafında dönmekte olan yedi hanlar *Yitiken* denilen büyük ayı yıldız grubu da yer alıyordu (Esin 1979: 13,16). Türk kozmolojisinde yer alan yıldız gruplarının *ağaç, kuş, ayı* başta olmak üzere Türk mitolojisinin belli başlı kültlerinin adlarını taşımakta olduğu, erken döneminden itibaren çok varyantlı bir yapı üzerinde gelişen ve somuttan soyuta basitten karmaşığa doğru gelişip şekilleniş sürecinde ilk formülasyonlarından itibaren sahip olduğu muhtevayı katmanlaşmalar hâlinde muhafaza ettiği görülmektedir. Bütün insanlığı olduğu gibi Türkleri de gökyüzündeki ay ile güneş her zaman gökyüzünde tek oldukları için diğer kozmik varlıklardan daha çok etkilemiştir. Ancak Türklerin yaşadığı coğrafya gözönünde bulundurulduğunda, güneş, Türk düşüncesinde daima ilk sırayı almıştır. Güneş ana, ay baba, güneşin dişi, ayında erkek olarak düşünüldüğünü göstermektedir. Birçok Türk boyunun mitolojisinde güneş, insanlara ısınmaları için tanrı tarafından armağan edilmiştir. Bu yüzden sıcaklığın, ay da soğğun sembolüdür. Kutup yıldızı ise Türklerde göğün deriğidir. Türk mitolojisinin düşünülür ve güneşin ayı kışkandığına o yüzden de yüzünü tırnakladığına inanılır. Bunun yanı sıra Yakut türkleri gibi ayın yoksul bir kız olduğu ve üvey annesinin verdiği eziyetten yılıp Tanrı'ya dua etmesi üzerine gökyüzüne ay olup çıktığı şeklinde, ayı dişileştiren mitler de Türk düşüncesinin zenginliğini gösteren örnekler olarak dikkat çekicidir.

'Gök Tanrı'nın makamı olarak ise *Demir Kazık* veya *Altın Kazık* gibi isimlendirmelerle Kutup Yıldızı kabul ediliyordu. Kutup Yıldızı'nın merkezini teşkil edecek şekilde dört ana ve dört ara yöne ayrılarak her yönde bir sarayın olduğu şeklinde taksime tâbi tutulmuştu (Esin 1979: 5, 13).

Gök Tanrı dünya görüşü döneminde ölümden sonra hayat inancının varlığını, *balbal dikme* ve gömülen kişilerin zatî eşyasının da mezarlara konmasından bilmekteyiz. Ayrıca, "*Kağan soyundan kimselerin ruhunun göğe veya yitiken yıldız*

manzumesine, yani Gök Tanrı'nın mekânı olan kutup yıldızı cihetine uçtuğu sanılıyordu" (Esin 1979: 25). Nitekim, ölen kişilerin gökyüzüne ağıp, orda dirilmeleri fikrinin, daha sonraki yüzyıllarda yazılan Türkçe kitabelerde, S. Divitçioğlu'nun da dikkat çektiği "emin ve kat'i bir imanla uçuverdiğiniz gökte dirildikçe" (Divitçioğlu 1987: 104) örneğindeki gibi yansıtıldığını görmekteyiz.

Bütün bu yıldızların Gök Tanrı'nın mekânı kabul edilen kutup yıldızının etrafında döndüğüne ve bu yıldızların bir gök çarkı tarafından taşındığına inanılmaktaydı. Gök çarkı ile ilgili bir başka inanç ise bu çarkı ve zamanı çeviren bir evrenin varlığıydı. Bu, kışın yer-suyun derinliklerinde yaşayan, baharda ise kanatlanıp uçan, hem yer-suya ve hem göğe mensup efsanevî bir ruh olarak tasavvur edilmekteydi (Esin 1979: 16, 32).²¹ Türk mitolojisinde ve kültür tarihinde efsanevî kahramanlardan sonraki sırayı alan atların, göl, ırmak veya denizden çıkan efsanevî veya kozmik aygırdan kaynaklanmaları bu inanç ile ilişkili olmalıdır. Nitekim Türk kozmolojisindeki İki Boz At, Ak Aygir ve Ariktay (Çobanoğlu 1997a) başta olmak üzere birtakım yıldız adları da bu fikri destekler mahiyettedir.

Başlangıcında uygarlaştırıcı kahraman olarak kadın kamların yer aldığı ve yukarıda işaret edildiği gibi gece-gündüz karşıtlığı içinde rüya olgusunun son derece önemli bir rol oynadığı bu oluşum zemini içinde anaerkil yapının ataerkile dönüşmesi ve toplayıcılıktan, mağaralara yakın orman içindeki adacıklarda iptidaî bahçe veya çapa tarımına geçen ve avcılıkla desteklenen toplum yapısının, hayvanları evcilleştiren avcılar vasıtasıyla hayvancılığa ve avcı-çobanlığa geçmeleri Türk kültür ekolojisi ve mitolojisi için son derece önemli bir kültürel dönemeci oluşturur. Ancak tekrar vurgulayalım ki, bu bir anda gerçekleşen bir kopuş ve anî bir oluştan ziyade, kendi içinde süreklilikler taşıyan ve bunlar üzerinde katlanarak gelişip dönüşen bir değişimdir. Türk kozmolojisiyle ilgili tarihsel döneme ait yukarıda verdiğimiz tespitler hiç şüphesiz tarih öncesini ve taş devri dönemini birebir yansıtmamaktadır.

Taş devri ve daha sonraki erken dönemle ilgili olarak, daha önce de, ifade ettiğimiz gibi, toplayıcı, doğanın ortasında pasif bir rol oynamaktadır.

²¹ Bu konuda daha fazla bilgi için bk. Çobanoğlu 1997a.

Toplayıcılıktan iptidaî bahçe tarımına dayalı bitki yetiştiriciliğine geçişin, ateşle birlikte mağaralara yerleşmenin ve kandaş bir topluluk olarak ortaya çıkan iş bölümünün yarattığı güven duygusuna ve göreceli aktifliğe rağmen, kadın etkinliğinin ve erk kullanımının, dünya görüşünü oluşturmada ve erkeği ikinci plânda tutmadan kaynaklanan bu yapıda gerilim unsurları da oluşmuştur.

Toplayıcıdan, ilkel bahçe tarımına geçişte ve bitkileri evcilleştirmede, onları doğa karşısında göreceli olarak aktif hâle getiren ve güçlü kılan, teknik ve aletlerdir. Bu bağlamda en güçlü teknoloji kaynakları olan taş, ateş ve demir kutsanmaktadır. Yukarıda da işaret edildiği gibi mağaraları ısıtma ve yabanî hayvanlara karşı korumada ateşe bağlı ocak ve onun etrafında şekillenen kandaş ailenin, dolayısıyla da anaerkil yapının Türk mitolojisindeki izlerini görmek kolaydır.

19. yüzyılda derlenmiş olmakla birlikte yukarıda işaret ettiğimiz konulara dair izleri ateşin bulunuşu ile ilgili bir mitte ve onunla ilişkili olan bir kamın ateşe yaptığı duada görebiliyoruz. Söz konusu mit, “İlk insanlar ot ve meyveyle beslendikleri için ateşe ihtiyaçları yoktu. Tanrı onlara et yemeklerini emir ettikten sonra ateşe ihtiyaç ortaya çıktı. Ülgen gökten biri kara, biri ak iki taş getirdi. Kuru otları avucunda ezerek bir taşın üstüne koyup diğeriyle vurdu, otlar ateş aldı. Ülgen böylece ilk defa ateş yakmasını insanlara öğretip “Bu ateş atamın kudretinden taşla düşmüş ateştir, dedi.” (İnan 1986: 66) şeklindedir.

Ancak bundan daha da önemlisi, W. Radloff’un Proben’inde yer alan kam dualarından birinde ateşin ruhunun kutsanışıdır. Türk mitolojisinin yaratılış bağlamında geçirdiği ve yukarıda ele aldığımız, ormanda toplayıcı-avcı olarak yaşanan dönemin izlerini taşıması bakımından dikkat çekici olan ateşe edilen duadır. A. İnan’ın (1986: 68-70) naklettiği bu dua şu şekildedir: “Otuz dişli ateş anam, kırk dişli kayın anam, gündüzleri bizim için çalışıp çabalıyorsun, karanlık gecelerde bizi kötü ruhlardan koruyorsun; gelenlerin başındasın, gidenlerin arkasındasın!.. Orağa benzeyen hilâl değişiyor, eski yıl gidiyor, yeni yıl geliyor. Ben de senin kurumuş ağzını (saçılarla) ıslatmağa geldim. Sen karanlık gecelerde, genç kızlar gibi saçlarını dalgalandırarak oynuyorsun, kırmızı ipekli kumaşlar sallayarak genç al kısırak üzerinde geziyorsun, aydın gecelerde masum

çocuk suretine giriyorsun! Ulusun koruyucusu, sürülerimizin bekçisisin! Altın yapraklı mukaddes kayın ağacının gölgesinde dinleniyorsun! Siyah yanaklı beyaz koç sana kurban olsun! Kuyruk yağının sağ yanından kesilip dokuz tane şişte kızartılmış yağlarla ağzını yağşıyorsun. Dokuz parça kırmızı beyaz şeritler, paçavralar seni süslüyor. Koyunun göğsü sana kurban olsun! Elbisen hakanlara mahsus zırhtır. Kızıl boya ile boyanmış kiş (bir hayvan) tırnakları sana süs olsun! Altmış tane saç örgüsü arkada, elli tane saç örgüsü omuzlarındadır. Önünde Abakan ırmağı, arkada Yenisey ırmağı kıvrıla kıvrıla akıyor. Eteklerinde sıra dağlar uzanıyor, damarlarında büyük ırmaklar akıyor. Yandığın yerde ot bitmez! Ülker yıldızı arkadaşın, bir tanrıdan fermanlısın! Göklere doğru sivrilen dağların ilk defa yaratıldığı, kanatlı kuşlar uçmak için ilk defa kanatlarını açtığı, sert kayalar ilk defa meydana çıktığı, katı kara çelik ilk defa dövülmeğe başladığı zaman altı dallı otların başları yanmağa başladı, altı hemşire dünyayı dolaşmağa başladı. Kökleri altmış dal olan mukaddes kayın ağacının ilk bittiği günden beri sen, ateş anamız, açları doyurdun, üşüyenleri ısıttın, yemeklerimizi pişirmek için sacayaklarımızı kurdun, üzerinde dokuz kulplu tunç kazanımızı kaydattın! Göklerde yüzen ak bulutları ısıtıyorsun, kızartıyorsun! Umay anam, sana aş veriyorum, ye! Geceleri bizi koruyor, gündüzleri bizi bekliyorsun! Mukaddes ayın adını anarak beyaz ineğin sütüyle seni besliyorum. Ellerin, masum kızların elleri gibi temizdir, her gün seni takdis ediyoruz! Bizi sağ avucunda oynat, sağ memenle besle! Beşik bağlarımızı berk eyle! Küçük büyük kardeşler çoğalsın! Başımızın altındaki yastıklarımız dağılmasın! Yakalarımızdaki düğmeler çözülmesin! Önümüzde ay parlasın, çevremizi güneş aydınlatsın! Köklerimizi şeytan koparmasın! Büyük yaradan yakarışımızı kabul etsin! Ey ateş anamız, sen, dokuz ırmağın kavşağında dokuz köşeli bakır evde oturan ve ırmakların, denizlerin hatunu (melikesi) olan su tanrıçasıyla konuşuyorsun! Altmış türlü ırmakların ilk defa aktıkları, mübarek kayın ağacının ilk defa kök salıverdiği, dokuz dağ sıralarında altın yapraklı kayın ağaçlarının ilk defa sallandıkları, temiz kurbanların sunulduğu, yağız yerin yedi kapısının ilk defa açıldığı yüksek Gök tanrının ilk defa gürllediği, yağız yer altmış türlü çiçekle ilk defa bezendiği, altmış türlü hayvan sürülerinin ilk defa kişnediği ve melediği zaman sen yaratıldın! Irmakların ve denizlerin hâkimi olan ruhun bulunduğu yerde ak boz at üzerinde geziyorsun! Akarsuyun yanında biten altın yapraklı mübarek kayın ağacını (senin şerefine) diktik, altı ayaklı altın masayı (kurban sunmak için) kuruyoruz; mübarek kayın ağacını dolaşıyor, kara yanaklı beyaz koçu kurban ediyoruz."

Aradan geçen binlerce yıla rağmen bu duaya yansıyan ve *mukaddes kayın ana* şeklinde dışa vurulan orman kültü ve Umay'la özdeşleştirilen ateşin birlikteliği, ancak yukarıdaki bir yaratılış bağlamının sonucu olmalıdır diye düşünüyoruz. Ayrıca, *ey ateş anamız* hitabıyla, ateşin ruhunun da dişi olarak tasavvur edilmesi, erkek egemen bir toplum yapısında ve binlerce yıl sonra bunun sürmekte oluşu, erken mitolojik dönemdeki yapılanışın ne kadar derin bir biçimde Türk kültürünü etkilediğinin ipuçları olarak düşünülmelidir. Bu bağlamda, Kaç Türkleri arasında tespit edilen bir ateş duasında, İmay Ananın, ateş ruhu olarak zikredilmekte (İnan, 1976, s. 26) olması da yaratıcı dişi ilâh ve onun ateşle olan ilişkisini gözler önüne sermesi bakımından önemlidir. Ayrıca, yaygın olarak Türk kültür ekolojisi içinde günümüzde bile uygulandığını gördüğümüz, ateşte yanmakta olan odunların çıkardığı ses ve renklerden hareketle bakılan, *ateş falı*, yine söz konusu erken devirde ve anaerkil dönemde teşekkül etmiş olmalıdır. Yukarıdaki duada yer alan, demir ve çelik ile ilgili unsurlar ve Gök Tanrı ise, –aşağıda ele alacağımız– toplayıcı- avcılıktan daha sonraki dönemlerin ve erkek egemen bir toplum yapısının izleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Orman içindeki mağaralarda ve yakınlarındaki bahçelerde bu ilkel bitki yetiştirici dönemin uzantıları olarak sonradan gittikçe zayıfladığını göreceğimiz orman kültü, toprak ana anlayışı ve yine onun uzantısı olarak kabul edilebilecek olan *mukaddes yer ve sular*, Türk kültüründe bu erken mitolojik dönemin eseri olarak düşünülmelidir.

Nitekim, *yer-sularla* ilgili olarak günümüzde yapılan çalışma ve değerlendirmelerden çıkan sonuçlar arasında yer alan şu iki tespit bu hükmümüzü doğrular niteliktedir: Ümit Hassan'a (1986:109) göre *yer-sular* bir anlamda hem tekil hem çoğul olarak düşünülmelidir. Zira, *yer-su* bir bütün olarak *eye*, yani *sahiptir*. Ormanların, dağların, ırmakların, göllerin adları yalnızca coğrafi isimler değildir. Bu adlar o yerlerin sahiplerini, koruyucularını gösterir. Belirli bir dağ veya tepe, ırmak, göl, pınar, ağaç, hatta kaya, *yer-su* olarak kabul edilir. Konunun en büyük uzmanlarından birisi olan Abdülkadir İnan'a göre de, "*Dağlar, göller, ırmaklar (yer-su) hep canlı nesnelerdir. Takdis ettikleri Alaş, Tannau, Hangay, Altay dağları, Abakan, Kem (Yenisey), Katun, Bey, Sütgöl ırmak ve gölleri şamanistler için konuşan, duyan, evlenen, çoluk, çocuk sahibi*

varlıklardır. Bir şamanistin dağlardan ve ırmaklardan bahsettiğini dinlerken bunun gözle görülen dağlardan mı, yoksa bu coğrafi isimleri taşıyan insan oğullarından mı bahsettiğini fark etmek güçtür; ruh bizzat dağdır, dağ bizzat ruhtur. Şamanistlerin bu inanmalarında çok eski ve iptidaî animizm devrinin hatıraları yaşamaktadır.” Göktürkler, yer-su inancına büyük değer vermişlerdir. Bu anlayışla, yer-su kutsallaştırılarak kişileştirilmiştir. Yer-su aynı zamanda tam bir vatan anlayışıdır. Tanrı, Türkün yeri ve suyu sahipsiz kalmasın diye Kağanları, Türk milletinin üzerine getirip koyuyordu. İyi vazife görmeyenler veya isyan edenleri ise yer ve sular cezalandırıyordu (Ögel 1989:315).

Göktürklerden itibaren, Göktürk Kitabeleri, Uygur metinleri, Divan-ı Lûgat-it Türk, Kutadgu Bilig gibi birçok kaynakta, sulara ant içme, kaynak suyu içme, yerinden-suyundan ayrılma, kanın su gibi akması, yola gidenin arkasından su dökülmesi, sulardan geçmeye izinli olma, suyu kirletmeme, mukaddes-edebî-arı su, kutlu pınarlar, kutlu pınarlardan çocuk isteme, su başında kurban kesme, yüz suyu, su ile haberleşme, akar sulara kargıma, suların içit ve geçit vermesi, su ayağı Korkut, süt mayalı pınarlı, akı ve kutlu ırmalar, kuru çaylara su salma, göller, kutlu dağlar, insanın arkası olan dağlar, daların baş eğmesi, dağ eliyaları, ak dağlar, altın ve bakır dağlar, ala, gök ve kara dağlar, demir dağlar ve Ergenekon, dağ geçitleri, dağlardaki türbeler, dağlara övgü, onlarla konuşma ve medet dileme, dumanlı-geyikli-göğsü güzel dağlar, kaba dağlar, karlı buzlu dağlar dağın yıkılması veya yücelmesi, dağlara dua-beddua, dağlara selâm verme, yemin etme, dünya dağ... gibi, Bahâeddin Ögel’in (1989:315-465) Türk destanlarından da örneklerle geliştirdiği yüzlerce motif ve inanış, Türk mitolojisinin yer ve su inancının ne kadar zengin mahiyette olduğunu göstermektedir.

Aynı şekilde, varlığı ve mahiyeti hakkında uzun tartışmalar yapılan, ve Emel Esin’in (1985: 2), Ana tanrıça olarak adlandırdığı Umay da kökeni itibarıyla, bu döneme ait olmalıdır. Bu bağlamda, Umay kültüründe kadınlara has bir Umay töreni olmalıdır. Kuvvetle muhtemelen, Kâşgarlı’nın naklettiği “Umayka tapılsa oğlan doğar” atasözü bu törenlere işaret etmektedir. Buna göre, Umay tapıncı erkeklere kapalı bir gizli kadın derneğinin kalıntısı olmalıdır. Toplum yapısının, avcı-çobanlığa dönüşmesi ve soy esasına bağlılığın daha da genişleyerek boy birliklerinin ortaya çıktığı dönemde meydana gelen

değişim ve dönüşümlerden birisi olduğunu düşündüğümüz Gök Tanrı oluşumu içinde ikincil ve hatta daha da geri konumlara düşmüştür. İşlevlerinde meydana gelen daralmalara rağmen bu kültün ve ilâhenin izleri, günümüze kadar Türk kültüründe yaşayabilmiştir. Tarihsel dönemlerde *Umay Ana* veya kısaca *Umay* olarak rast geldiğimiz bu dişi ilâhe, erkek egemen toplum yapısı ve son derece üst düzey bir soyutlamaya uğramış olmasına rağmen, *Gök Tanrı* inancı oluşmadan önce, yaratıcı, doğurucu ve yaşatıcı vasıflara sahip büyük dişi tanrı olduğunu hatıra getirmektedir. Ancak zamanla, toplumsal yapı ve hayat tarzı değiştikçe *Umay*ın da, panteondaki hiyerarşik yeri ve önemi azalır, gelenek çevresi daralırken, etrafında oluşan kült gizli kadın derneklerine dönüşmüş olmalıdır. Nitekim, Türk dünyasında günümüzde de yaygın olan sarılık ocağı, temriye ocağı, arpacık ocağı, yılincık ocağı gibi kadın ocaklarının, *umay ana* kültünün İslâmiyet'in kabûlünden sonra muhtemelen *Fatma Ana* kültüyle örtüşerek, sureta İslâmileşmek ve *el vermek* suretiyle devam ettikleri görülmektedir.

Bu bağlamda, İslâm dinini kabul etmeyen Türk topluluklarında, geçen yüzyılda yapılan tespitler arasında, Altaylıların panteonunda *Umay*dan başka yine iki dişi tanrıçanın yer aldığı görülmektedir. Birine, *Ana Maygıl*, diğerine de *Akene* (Ak ana) derler. *Akene*'nin bugünkü hayatta herhangi bir rolü yoktur. Bu dişi tanrı yaradılış efsanesinde zikrolunur. Efsaneye göre bu tanrı ruh yaratma kudretini ilham eden ruhtur. Erkek tanrı Ülgen yaratma kudretini ve ilhamını bu *Akene*'den almıştır. *Ana Maygıl* ise ulusu koruyan bir dişi ruhtur; buna ulus anası da denir (İnan 1976: 27). Altay Türkleri arasındaki sözlü geleneklerden yapılan bu tespitlerde de yine *Umay*'ın anaerkil dönemdeki birincil rolünü ve özellikle *yaratmayı* ilham etmesi bakımından yaratıcı güçledişilik ve kadınlık arasında kurulan ilişkinin izlerinin devam ettirmekte olduğu görülmektedir.

Ancak, daha önce de işaret edildiği gibi erkek egemen yapının *Umay* inancının ve *Umay* kültünün ortadan kalkması için büyük bir mücadele vermiş olduğu da Türk kültüründe pek çok veride rahatlıkla gözlenebilir. Bu tür göreceli olarak yeni ve erkek egemen yapıdaki oluşumlardan birisi de *al bastı* veya *alkızdır*.

Türk kültür ekolojisinde, mitolojiden kaynaklanmış olan ve doğum geçiş töreniyle doğrudan alâkalı bir ruh veya olağanüstü varlık olarak albastı günümüzde de yaşamakta ve pek çok mitin kaynağı olmaya devam etmektedir. İnanişâ göre, keçi, pejmürde bir kocakarı gibi çeşitli suretlerde görünmekle birlikte, esas olarak albastı, bir sarıkızdır.²² Bazı Türk boylarında kara ve sarı albastı olarak ikiye ayrılırlar. Yine bazı Türk boylarınca tekil bir ruh olarak tasavvur edilirken, bazılarında altı kız kardeş, Saha Türklerindeyse, abası denilen bir kötü ruh zümresi şeklinde var olduklarına inanılır. Sahaların abası adını verdikleri bu kötü ruhların özelliği, insanın kutunu alıp götürmeleridir. Diğer Türk boylarında albastı veya alkarısı olarak adlandırılan ve tekil bir kötü ruh olarak düşünülen bu varlığın insanın, özellikle doğum esnasında ve loğusalık dönemi olarak adlandırılan doğum sonrasında ciğerini alıp götürdüğüne inanılır. Altay Türklerinin inancına göre, almıs da kötü bir ruhtur ve Erlik'in hizmetçilerindendir.

Türk halk kültüründe daha sonraki devirlerin mirası olduğu düşünülen, peri, cin, dev, şeytan gibi olağanüstü varlıkların yanında yaşamaya devam eden bu olağanüstü varlık, kanaatimizce Türk mitolojisinde, kamların tamamen kadınlardan meydana geldiğine ve esas itibarıyla anaerkil bir toplum yapısına sahip olduğuna yukarıda işaret ettiğimiz toplayıcı-avcı dönemden, avcı-çobanlık döneminin başlangıcından itibaren şekillenen ataerkil toplum yapısının, anlam ve işlevini değiştirip dönüştürdüğü mitolojik dönemin eseri olmalıdır. Nitekim, Abdülkadir İnan'ın (1986:171) verdiği bilgiye göre, Saha Türkçesinde yer alan ve söz konusu kötü ruhlarla ilgili olan albas kelimesinin "aldatmak, hile ve kadın kamın büyüü" anlamlarında kullanılmakta oluşu da bu görüşümüzü destekler mahiyettedir.

Bir başka ifadeyle, albastı inanışının kökenleri muhtemelen, eski dünyanın neolitik toprağa bağlı anaerkil orman içi köylerinin toplum yapısının avcı-çobanlığa doğru dönüşüp, ormandan bozkıra çıkmaları ve çevrelerindeki dünyanın yaşanabilir bölgelerini yavaş yavaş fethedip ataerkil toplum yapısının gücünü hissettirmeye başlamasıyla ortaya çıkmış olması gereken erk ve inanç bunalımından kaynaklanmaktadır.

²² Türkiye Türkleri arasındaki alkızı veya albastıyla ilgili memoralara dair daha fazla bilgi için bk. Çobanoğlu 2001.

Anaerkil yapıda ataerkil yapıya geçiş sürecinde meydana gelen değişimlerle, genel olarak orman kültürü, zamanla eski önemini kaybetmiş; orman tanrıları kötü ruhlara dönüşmüştür. Zamanla, avcılık ve toplayıcılığın önemini kaybetmesi, avcılığı çobanlığa ek bir geçim yoluna ve giderek sadece "idman-spor"a dönüştürmüştür; geçimin geniş bozkırların çobanlığıyla ve savaş işiyle, sonraları da tarımla sağlanır olması, orman kültürünün erimesine yol açmıştır (Hassan 1986: 110). Bu değişim ve dönüşüm sürecinde daha önce de işaret ettiğimiz gibi anaerkil toplumda birincil konumda bulunan *Umay*, *Gök Tanrı* karşısında ikincil konuma düşerken, anaerkilliğin güç kaynaklarından olan ateş, demir ve benzeri madenlerin işlenmesiyle erkek egemenliğini pekiştiren demir ve demirci kültürlerini ortaya çıkarmıştır. Demircilere atfedilen sihre veya olağanüstü güce sahip olma da, o güne kadar kadınların tekelinde olan, kamlığın erkekler tarafından da yapılabilir hâle gelmesini sağlamış olmalıdır.

Albastı, bu bağlamda, avcı-çoban toplum yapılanmasına direnen orman içi bölgelerin anaerkil kandaş soy topluluklarının kadın kamlarıyla özdeşleşen ve onları, ataerkil avcı-çoban kandaş boy topluluklarında yaşayan ve doğuran kadınların düşmanı olarak gösteren bir dönüşümün sonucu olmalıdır. Bir başka ifadeyle, kadının bu kötü kadın ruhlara karşı güçsüzlüğünün veya erkekten korkan bu kadın ruhlara karşı erkek üstünlüğünün meşruiyet zemininin felsefî kökenlerinden birisinin, belki dönemi itibarıyla en önemlisinin oluşturulmasından başka bir şey değildir. Nitekim, Abdülkadir İnan'ın (1986: 170) verdiği bilgiye göre, *albastı*'nın özellikle demircilerden ve ocakçılardan korkması; demirci ustalarının ve ocakçıların bir mendil veya külâhının *albastı*yı korkutmak için kâfi gelmesi bu üstünlüğü destekler mahiyettedir. Loğusanın başında çocuk bile olsa bir erkeğin beklemesi durumunda emin olunan, yahut bıçak ve benzeri bir demir parçasıyla korumayı sağlayan loğusalık ritlerinin altında da bu değişim ve dönüşüm mümkündür.²³ Bu, bir

²³ Albastı inancının ve bununla ilgili benzer veya aynı pratiklerin Türk dünyasındaki yaygınlığı konusunda Abdülkadir İnan'ın "Kırgız-Kazaklar demirden kötü ruhların kaçtıklarına inanırlardı" şeklinde verdiği bilgi konuyu destekler mahiyettedir. Loğusa kadınlara musallat olduğuna inanılan kötü ruh "al karısı", yahut "albastı"nın çelikten korktuğuna dair Anadolu köylerinde inançların bulunduğu Dr. Şükrü Elçin ve daha birçok araştırmacı tarafından tespit edilmiştir. Kazakların inancına göre al ruhu demirciden korkarmış, Loğusanın yanında bir erkeğin demirciyi temsil ederek çekiçle bir demire vurduğunu, bu satırları yazan, kazakların Argın ve Tungay-Kıpçak boylarında müşahade etmiştir. Yine İnan'ın "Başkurtlar ölünün göğsüne bıçak, makas, çekiç gibi bir şey korlar" (1989: 231) şeklindeki tespitleri son derece dikkat çekicidir.

anlamda daha önce de işaret edildiği gibi, kadın egemenliğinin başlangıcı olan ve kadını olağanüstü bir konuma getiren *doğum* ve *doğurma* konusunda bile, geleneksel toplumsal yapılar düşünüldüğünde, günümüzde dahi erkek kontrolünü *mutlak* hâle getiren bir düşünce zemininin ortaya çıkmasıdır. Türk mitolojisini ve ona ait metinleri söz konusu yapısal dönüşümü anlamadan ve neden olduğu tematik değişim ve dönüşümleri, kavramadan kolayca ve doğru bir biçimde okuyarak, izah edip anlamak mümkün değildir.

Bu bağlamda, oluşması sürecine tekrar ve daha yakından bakabiliriz. Bu sürecin başlangıcında *dağ kültü* vardır. Bilindiği gibi, dağlar da, Türk mitolojisinde özel bir yere sahip varlıklar olarak karşımıza çıkmaktadır. Dağların Türk mitolojisi içinde, yaratılış ve köken mitine sahip olmalarının yanı sıra, kutsal kozmik dağ, şeklinde tanrıya ulaşılan özel bir mekân ve taş veya kayadan yaratılmayla birlikte taşların üstüste yığılmasıyla oluşturulan *oba* inancıyla birlikte, geniş bir kült meydana getirdiği görülmektedir.

Türk mitolojisinde yer alan köken ve yaratılış mitlerinin bir başkası da dağ mitleridir. Bu mitlere göre bazı dağlar belirli kabilelerin kökeni veya yaratıcısı tözü sayılırlar. Böylece belli bir kabilenin kökeni yine belirli bir dağa bağlanmış olur. Aynı şekilde bazı büyük kamların kudretlerinin kökeni de yine belirli dağlara dayanır. Fakat bu inançlardan daha yaygın olanı, oymak veya boyların ataları olarak belli dağların anılmasıdır. Bazı boyların bazı dağları kökenlerinin kaynağı sayarak kutsamaları inancı günümüze kadar da varlığını sürdürmüştür.

vahit kök Değişik boyların veya kabilelerin belli bir dağı ilk ataları kabul ederek kutsal tözleri saymalarına bir örneği, Katanov tarafından Sagay Türkleri arasından derlenen sözlü kaynakları Türkiye Türkçesine aktaran Abdülkadir İnan' dan (1986:52-54) nakledebiliriz: "Rivayet ederler ki İçege oymağı evvelce Sakçak dağının eteklerinde bulunurdu. Bu dağ Es ırmağının başlarındadır. İçege oymağının kadınları (gelinleri) bu dağa kayın babamız derler; başka türlü söylemezler. Bu dağ uzaktan görüldüğü zaman başlarını örterler." Bu dağdan başka aynı inancın yaşadığı başka dağlar ve boylar vardır; Miras Suyu yakınlarındaki Kölin Dağı'na da, Dağ Kargası Oymağı halkının bizim töredğimiz dağ dedikleri, bu dağda kam ayinleri yaptıkları ve kurban kestikleri; fakat oymağın

kadınlarının ona *kayın babamız* demedikleri bilinmektedir. Dağ kargası oymağının kadınları Miras suyunun karşısında bulunan ve Karatağ denilen, kocalarının atalarının yaşadığı bu dağa *kayın babamız* derler (adını söylemezler). Bu dağda da kam ayinleri yapılır ve kam dualarında mutlaka dağın ismi zikredilir. Anlatılan efsanelere göre, Dağ Kargası Oymağı mensupları bu dağda vaktiyle taştan yapılmış bir beşiğin olduğuna ve onun atalarının beşiği olduğuna inanırlar ve bunu 'Ol tas pezik purnğı pistiñ übekkilerdiñ pezigi pol tur' (O taş beşik bizim kadim atalarımızın beşiği imiş) diyerek ifade ederler. Aynı şekilde Karatağ'ın yakınlarında bulunan ve Taştıp Irmağı kıyısındaki Kadın Dağı yamaçlarında yaşayan Sibicin oymağının kadınları da kocalarının atalarının yaşadığı bu dağa *kayın babamız* derler ve kamlar da dualarında bu dağın adını zikrederler (İnan 1986:52-54).

Dağ kültürünün ve dağların köken olarak kabul edilmesi inancının erkek egemen bir yapının sonucu ortaya çıktığı, yukarıdaki örneklerden çok kolaylıkla anlaşılabilir. Kocalarının ataları olan dağlardan söz edilmesi gerektiğinde, söz konusu oymak veya kabilenin kadınlarının (gelinlerinin), o dağın adını anmamaları (İnan 1986:52-54), *kayın babamız* diyerek geçiştirmeleri ve başlarını örterek ona saygı göstermeleri bu durumu ifade etmektedir. Nitekim günümüz Anadolu'su başta olmak üzere Türk dünyasında son derece yaygın bir davranış kalıbı olan gelinin *kayın babasının* ve kocasının adını anmaması, *kayın babasının* yanında konuşmaması, ağzını baş örtüsünün ucuyla kapaması da bu inancın izlerini ve onun din değiştirmelere rağmen sosyo kültürel yapıdaki sürekliliğini göstermektedir.

Türk mitolojisindeki dağ kültürünün tarihî olarak varlığına ve mahiyetine dair tespitlerin başında Çin kaynakları gelir. Çin kaynakları Göktürklerin kökenleri konusunda, onların kutsal dağlar ve onların ruhları adına çok muhteşem ayin ve törenler yaptıklarından bahsetmektedirler. Bazı Türk boyları arasında günümüzde de yaşamakta olan bu dağ ayinlerine, Kaç ve Beltir boylarında tigris tayı, yani gök kurbanı, Sagaylarda tay tayanı yani dağ kurbanı adı verilmektedir.

Sagay Türklerinin dağ kurbanı (tay tayanı) törenleri Katanov tarafından tespit ve tasvir edilmiştir. Katanov'a göre²⁴ Sagaylar her üç yılda bir, bir dağ tepesinde tören yaparlar ve kurban keserler. Törende kesilen kurbanlıklar üç yaşını doldurmuş beyaz koçlar olmalıdır. Bu törene yüz-yüz elli civarında erkek katılır, kadınların törene katılması yasaktır. Yukarıda işaret edildiği gibi erkek egemen yapının ürünü olan dağ kültürüne dair bu uygulamada kadınlarla ilgili bu yasak ve bunun daha da keskinleştirilmiş bir başka ifadesi olan *törene katılan erkeklerin kısırak ata (dişi ata) binerek gelmelerinin yasak olması*, bu törenlerin âdeta bir gizli erkek derneği hükmünde oluşu, kadın egemenliğine karşı erkek egemenliğinin zaman içinde aldığı şekil olarak düşünülebilir. Ayrıca, kadın egemenliği döneminde yukarıda ele aldığımız orman ve yer-su kültürüne karşı avcı erkeklerin ruhanî organizasyonlarının en eski formlarından birinin teşekkül zeminini dağ kültürünün oluşturduğu akla gelmektedir.

Bu şekilde, tabular ve töreler gereği tamamen erkeklerden müteşekkil topluluk mensupları, evlerinde hazırladıkları aracı getirir ve kesilen koçların eti az gelirse iki yaşını doldurmuş bir öküz de kurban edilir. Kurbanlar hazırlandıktan sonra kam tören gerçekleştirir. Kurbanlıkların boğazları kesilmez, karınları yarılr ve yürekleri çıkarılır, Derileri, kemikleri ateşte yakılır. Kam, cübbesini giyer, davulunu ve tokmağını eline alır. Üç kayın ağacına on dokuz parça beyaz, kara, mavi, kırmızı şeritler asar; kayın ağaçlarını birbirine ipek ipe bağlar. Kam kurban etlerini kayın ağaçlarından birinin altına koyup bu ağaçları doğudan batıya doğru dolaşmaya başlar. Törene, bazen iki kam katılırsa da, üç kam olmaz. Tören bitinceye kadar et de pişmiş olur. Et yemeden önce kam kayın ağaçlarına dokuz defa arak serper. Bundan sonra et yenir, arak içilir.

Dağ kültürünün yaşamakta olduğu bir başka Türk boyu olan Yenisey'de yaşamayan ve kamlık dinine inanan Beltirlerin kutsal dağlarında yaptıkları kurban töreni, S. D. Maynagaşev (1916) tarafından²⁵ tespit edilmiştir. S. Maynagaşev'in tespitlerine göre, Teye Beltirlerinde bu tören genel bir kabile bayramı şeklinde icra olunur. Her aile bugün için arag hazırlar. Bundan sonra

²⁴ Katanov'dan tercümeyle nakleden Abdülkadir İnan 1986: 53,54.

²⁵ Maynagaşev (1916) den tercümeyle edip aktaran Abdülkadir İnan 1986: 55-59.

sıraları gelen yedi veya dokuz aile birleşerek belli miktarda, kurban olmaya uygun beyaz tüylü ve kara başlı koyun hazırlarlar. Bayramın arifesinde veya bayram günü sabahleyin, her aile üldürbe yapar. Kurban törenine damgasını vuran erkek egemen unsurlardan birisi olan üldürbeyi, sadece erkekler yapabilir, kadınların buna dokunması bile yasaktır. Üldürbenin yapımı ise şöyledir: Âdet olduğu üzere aile reisi veya onun oğullarından biri kendirden bir ip bükerek; bu ipin uzunluğu şapkanın etrafını çevirecek kadar olur. Bu ipe kartal tüyleri, beyaz ve mavi renkteki kumaş parçaları bağlar. Üldürbe tüyleri için kartal, Beltirlerin kendileri tarafından öldürülmelidir. Beltir'lerin inancına göre bu kartalı bizzat ruhlar gönderir. Eğer, Beltirlerden kimse öldüremezse o zaman başka kabilelerden satın alırlar. Kartal tüyleri *üldürbeye* ailede bulunan erkeklerin sayısına göre bağlanır. Ancak, tüylerin sayısı üçten az olmamalıdır. Eğer ailede erkek çocuğun doğması dilenirse, fazladan bir tüy bağlanabilir. Bu üldürbe törene katılacak olan erkeklerin şapkalarına bağlanır. Tüyler yukarıya doğru dik durur, kumaş parçaları ise aşağıya doğru sarkar. *Üldürbe* başa bağlandıktan sonra *araçın-ardıç* ağacıyla tütüserler. Erkekler, özellikle çocuklar üldürbeli şapkayı törene giderken giyerler. Beltirlerde de kadınların ve kızların bu törene katılması yasaktır, onlar evde kalırlar ve erkeklerin töreni yapıp dönmelerini beklerler.

Törenin yapılacağı yere giderken takip edilen yolda, uzun ve oldukça dar Sarıkol (Sarıdere), Teye (Tüü) nehrine sağ taraftan karışır. Beltirler, yaya veya atlı olarak, işte bu dereyi izleyerek yukarıya doğru çıkarlar. Başlarında üldürbeleri, heybelerinde arak, arabalarda tencere, kazan, su ve kurbanlık koyunlarla derenin çıkışındaki mezarlığa kadar gelirler. Mezarlığın karşısında birleşen yolcular, fincanlara arak koyar ve yerden aldıkları otla mezarlığa ve etraftaki dağlara arak serperek saçı yaparlar. Nezirlerinin kabul edilmelerini dileyip ölü akrabalarını ve dağ ruhlarını çağırırlar. Yolun yarısına geldikten sonra bu geçilen dağların ruhlarına yine arak serpmek için dururlar. Burada, sol tarafta, yüksek bir dağ vardır. Beltirlere göre, daha önceden *tanrıya* kurban töreni bu dağda yapılmış.

Bu dağ Beltirlerce kutsal sayılmış ve bunun tepesine *kadın ayağı basma-* mışmış. Ancak bu yasağa uymayan bir kadının bu dağın tepesine çıkmasından sonra bu dağın kutsiyeti kaybolmuştur. Bu olaydan sonra ihtiyar bir Beltir

rüyasında kurban töreninin diğer bir dağda yapılması gereğini keşfetmiştir. Bundan sonra eski dağ bırakılarak yeni dağda tören yapılmasına rağmen eski dağın yanından geçilirken ona karşı arak saçısının yapılması devam etmiştir. Nehrin sol tarafındaki yeni dağ ise, eski dağın yerine kutsal dağ olarak seçildikten sonra *Tigir Tayıcan* namını almış ve tepesine kadın ayağı basmamıştır. Bu dağın tepesinde mukaddes dört kayın ağacı ve biri *Ulug ot* (büyük ateş) diğeri *kiçi ot* (küçük ateş) adını taşıyan iki ocak yeri vardır. *Ulug ot* daha kutsal kabul edilir ve ondan öteye Beltirlerden başkasının geçmesine izin verilmez. Burada ateş yakıldıktan sora Beltirler araklarından etrafa serperler ve ateşe de birkaç damla damlatırlar. Üldürbeli şapkalarını çıkarıp toplarlar. Arak tulumları bir araya toplanır ve başlarına özel bir bekçi dikilir. Kurbanlar kesilir ve kanlarını yere damlatmamak için özel bir itina gösterilir, bunlar büyük ateşte yakılacaktır. Kesilen diğer koyunların da etleri tencerelere konularak küçük ateşte pişirilmeye başlanılır.

Et pişerken Beltirler üldürbelerini alır ve bunları bu tören için özel olarak bükülen *çilipağ* adlı ipe bağlarlar. Bunu ardıc ağacı dumanıyla tütsüleyip ibadete başlarlar. *Çilipağ*ın bir ucunu dört kayın ağacının en doğuda olanına bağlarlar. Diğer ucunu da dua bilen bir adam tutar. O, bunu havaya kaldırırken Beltirler de ellerini havaya kaldırıp yere doğru eğilmek suretiyle ilâhiler ve dualar söyleyerek yönleri ve etraflarındaki yerleri takdis ederler. Bu ibadet bitince *çilipağ*ın boş olan ucunu en batıdaki kayın ağacına bağlarlar. Verilen küçük bir aradan sonra pişmiş olan etleri ağaçtan yaptıkları tepsi içine koyup yine ilâhiler ve dualar eşliğinde şapkalarını çıkararak ellerini yukarıya kaldırır- lar. Her tarafa eğilmek suretiyle güneş tarafına doğru iki daire yaparak devre- derler. Bundan sonra kurbanlık etleri büyük ateşte yakılır. Et yandığında ateşe iki kaşık arak serpip secde ederler. Ateşten çıkan dumanın şeklini kabileye iyilik veya fenalık geleceğinin işareti sayarlar. Bu ibadet de bitince küçük ateşte pişmiş olan etleri üç top hâlinde oturarak yerler; yemekten sonra arak ikram olunur. Bu arada gelecek törende kimin kurban sunma sırası geldiği kararlaştırılır. Kurbanlardan artakalan her şeyi ateşte yakarlar. Bundan sonra törene katılanlar dağılırlar. Törenden artakalan arağı, katılan- lar özel bir önem vererek saklar ve kendileri içerler.

Türk mitolojisinde dağ kültürüne bağlı olarak gelişmiş bir başka inanç unsuru da kendi sistematigi içindeki gelişmişliğine atfen *oba kültü* olarak adlandırılmaktadır. Oba bozkırlarda toprak, dağ geçitlerinde taş yığınlarından meydana getirilen yapay tepeler (höyük) dir. Bu obalar bozkırlarda, kutsal dağ ve tepelerin yerini tutarlar. Urenhalar ibadet ettikleri çadır ve alaçıklara bile *oba* derler ki bunlara göre oba, tapınak demektir. Budist olan Urenhalar, obalarda yaptıkları törene *oba tağır* adını verirler, bu tören yapılışı ve taşıdığı pek çok özellik bakımından kamlık dininin özelliklerini gösterir.²⁶ Oba kültürüne, gelenek olarak, Müslüman Türklerde de rastlanılmaktadır. Kırgız-Kazak boyları obalara karşı derin saygı gösterirler. Onlara göre obalar *arvay* güçlü kahramanların mezarıdır. Tarihsel olarak oba kültürünün izlerine dair, Baganalı-Nayman kabilesinin Ulutav dağındaki Edige obasını, İsil (işim) ırmağı boyundaki Atıgay-Argın kabilesinin Barak Batır obasını ziyaret edip kurban kestikleri bilinir. Ayrıca, XIX. yüzyılın başlarında Kırım'da seyahat eden bir seyyah (İnan 1986: 61), Kırımlı ihtiyar Türklerin çevresinde kaba heykeller bulunan bir obanın yanında toplanıp gençlere nasihatte bulunduklarını anlatmaktadır. Öyle görünüyor ki, Türk mitolojisinde yukarıda gördüğümüz gibi özel bir öneme ve yere sahip olan yer-su kültürünün gelenek çevresindeki daralma ve genişlemelere bağlı olarak obalar da, Ümit Hassan'ın (1986: 108) işaret ettiği gibi, "Yer-sular, adları üzerinde, yer ve su bulunan değişik mekânlardır. Bunlar öncelikle, tabiattır; yaşanacak ve geçim sağlayacak yerlerdir. Zamanla, âdeta tabiatın parçası hâline gelen, tabiatı ikâme eden obalar da yer-su olmuşlardır." (Hassan 1986: 108), önce yer-su, daha sonraları da yatır veya ziyaret olarak adlandırılmışlarsa da, esas itibarıyla işlevlerini yitirmemiştir.

Dağ kültürü, yukarıda da işaret edildiği gibi toplayıcılık ve ilkel bahçe tarımı döneminde oluşan anaerkillik karşısında toplayıcı-avcılıkla geçinen erkeklerin, mağarada şekillenen *ana ocağı* ve *kadın kampına* karşı, *ata ocağı* ve *erkekler kampını* tesis ettikleri alternatif mekân olarak çıkmıştır. Kadınların *bitki kültürüne* karşı burada bir yandan *hayvan kültürü* oluşurken diğer yandan da dağ kültürü etrafında şekillenen erkek derneği *atalar kültürünün* ve *alplık derneğinin* ilk teşekkül zeminini oluşturmuştur. Türk mitolojisinde Kuzey Sibirya

²⁶ Oba kültürünün Budizmle ilişkilendirilmesi ve rahiplerce asimilasyon çalışmaları için bk. İnan 1986: 60-63.

ve Altay bölgelerinde yakın zamanlara kadar yaşayan *kuş ata* (Ögel 1989: 37-39) kam elbiselerinin ve özellikle kartalla ilgili kültün, mağaralar çevresinde ilkel bahçe tarımı ve toplayıcılıkla geçinen kadın kamplarının önce *ağaç-ana* ve daha sonra da *ayı-ata/ana* kültüne karşılık, bir anlamda erkeklerin ilk başkaldırılarının dışı vurumu olarak, tekevvün zemininin dağ kültürüyle birlikte başladığı ve bunun da kuşları, özellikle avcılıkta kullanılan avcı kuşları, evcilleştirip kullanmaya başlama etkinliğine bağlı olduğu söylenilebilir.

Bir başka ifadeyle, paleolitik ve neolitik dönemlerin kadın hâkimiyetini devam ettiren ve hatta *ateş-ocak* kültürüyle pekiştiren yalın *ateş* teknolojisine karşılık, daha sonraki dönemlerde oluşan ve bir anlamda ateşin de katışık ve karışık olduğu *demire* bağlı kutsamaysa erkek etkinliği olarak ağır basan avcılık kültürel gelişim çizgisinin ortaya çıkarmıştır. Onun da, hayvansal kaynakların kontrol altına alınması demek olan *çobanlık* ve buna dayalı göçerevlilik ve bozkıra çıkış safhasının ön hazırlığı mahiyetinde olduğu rahatlıkla ve açıkça görülebilir.

2. Avcı-Çobanlar Döneminde Türk Mitolojisinin Esasları

Uçsuz bucaksız ormanlar içinde acımasız bir doğayla karşı karşıya olan avcı, duadan da önce pratik nedenlerle büyüye ihtiyaç duyar. Ancak bu alan, onun uzun zamanlar boyunca varlık gösteremediği, son derece güçlü olan kadına tâbi olduğu bir alandır. Bu yapılanıştan çıkışta da bir ölçüde yine kadını taklit ettiğini söylemek mümkündür. Kendi gelişim çizgisi içinde nasıl kadın birki toplayıcılıktan onları evcilleştirip yetiştiriciliğe yönelmişse, erkek de hayvan avcılığından onları evcilleştirerek yetiştiriciliğine yönelmiştir. Bir başka ifadeyle, avcılık, doğada olanı toplayıp devşirme ve zamanla evcilleştirme pratiğinin, bitkisel kökenlilerin yanı sıra hayvansal olanı da kapsaması sürecinden başka bir şey değildir. Cilâlı Taş Devri'nin sonlarına doğru başlayan hayvan evcilleştirmeleri ve hayvanların yününden, sütünden, etinden ve kemiğinden yararlanma yollarını keşfedip çeşitli teknikler geliştirmesi uzun bir zaman diliminde gerçekleşmiş olmalıdır. Aynı şekilde hayvanların bakımı; yük taşımada, binek olarak ve hatta çift sürmede kullanılması da yine bu süreçte öğrenilen ve geliştirilen teknikler (Gryaznov 1969: 67) arasındadır. Kadınların *ateşi* kültür unsuru hâline getirmeleri veya

evcilleştirip mağaraları onun sayesinde *ana ocağına* çevirmelerine karşılık, ateşte bakır ve demiri işleyerek yapılan silâhlar sayesinde vahşî hayvanlara karşı kazanılan bir başka kalıcı zafer de, *demircinin* şahsında kutsanmış ve erkekler de *kam* olabilme hakkını elde etmiş oluyordu. Erkeklerin *kam* olmaya başlamalarıyla birlikte daha önceki *ayı-ata* ve *kuş-ata* cübbelerinin yanı sıra *geyik-ata* cübbeleri ve buna bağlı kültün oluştuğunu düşünüyoruz. Bu fikrimizi destekleyen unsurlar arasında *geyik-ata* kültüne bağlı *kam* cübbelerinde ve bilhassa başlıklarında demirin yoğun olarak kullanılması ve çok daha sonraları tarih sahnesine çıktığında ve İslâm dininin kabul edilmesinden sonra bile *geyik-ata* kültünün izlerinin de diğer kültlerle birlikte Türk kültür ekolojisinde devam etmesidir.²⁷

Bu bağlamda, R. Grousset'in (1999) O. Lattimore'den aktardığı "*Sibirya ormanlarının ren geyiğinin yerine bozkır atının gelmesi veya geçmesi durumu, ki Pazırık mezarlarında kurban atların 'ren geyiği' şeklinde değiştirilmesi (Tannu Tuva, Sibirya Altayı, M.Ö. 100 yılları) orman avcılığından, hayvan yetiştirici göçebelige geçmekte olan bir aşireti gözler önüne sermektedir*" (Lattimore 1938: 8) şeklindeki tespit de, anaerkil yapıdan ataerkil yapıya ve yerleşiklikten göçebelige, ormandan bozkıra çıkış şeklindeki oluşumu, son derece çarpıcı bir biçimde ortaya koyar mahiyettedir.

²⁷ Bu bağlamda, Bahaeddin Ögel *Kurt-ata* cübbesinin bulunmayışı ve *Kurt-ataya* sahip kamların Kuzey Sibirya'da pek soylu sayılmamalarını, "*kurt-ata*" inancının çok eskiliğine bağlamakta (1989: 37) ve bunun zamanla silinmiş olabileceğini düşünmektedir. Kanaatimizce, gerçek bunun tam tersidir. *Kurt-ata* veya *Bozkurt*tan yaratılış yahut köken mitleri, ancak ormandan bozkıra çıkıştan sonra oluştuğunu ve çoban-avcılık döneminin özellikleri gereği, kağanların yanında ikincil hatta çok daha gerilerde kalan kamların bu tür bir kültü yeterince geliştirememiş bile olduğunu düşünüyoruz. Çünkü bu kült doğrudan doğruya kağanların seçercesine hasredilmiş ve *Asena hanedanına* dönüşmüştür. Kağanlar kan ve soy yönünü tekellerine aldıkları *kut-ata/ana* kültünün kamlara geçmesine sıcak bakmadıkları gibi, kağanlar karşısında kamlar gerçek anlamda ruhanî liderliklerini dahi kaybederek toplumsal tabakalaşmada fizikî tabipliklerinin yanı sıra psiko-sosyal ve kültürel tabipliği içeren bir ara veya asalak sınıf konumuna düşürülmüşlerdir. Zaman içinde meydana gelen kültür değişimleri gereği, bu konumları da, meydana gelecek *otaçı* ve *ozan* gibi uzmanlaşmalarla iyice sarsılacaktır. Bu nedenlerle olsa gerek, kamların da aralarından *kurt ata/ana* inancıyla ortaya çıkanları, haklı olarak pek iyi biliyor olmaları gereken ve taşıdıkları sözlü gelenekten hareketle, *soylu saymamaya* ve onları küçümsemeye devam ettiklerini düşünüyoruz. Ayrıca, bu dönemde kağanlar tarafından meydana getirilen bir soyutlamayla, ulusun simgesi veya ortak üst totemi olarak ortaya çıkan tuğ ve bayrak kültürlerinin de, söz konusu *kurtata/ana* kültünü geliştirememesi ve buna ait cüppeler meydana getirememesi bağlamında karşı işlev durumunda olduğu kanaatindeyiz.

Bu değişim ve dönüşümün yaşanmasında söz, konusu olan kültler, “Ateşe söz geçirebilmesi ve özellikle madenler üzerindeki sihirli güçleri yüzünden, demirciler her yerde korkulan ve çekinilen büyücüler olarak tanınmışlardır.” (Eliade 1999: 514) tespitinde görüldüğü gibi, evrensel olarak demircileri sıra dışı veya olağanüstü özelliklere sahip insanlar konumuna yükseltmiştir. Türk mitolojisindeki durumun da farklı olmadığı görülmektedir. Nitekim Yakutlar arasında yapılan bir çalışma sonucu ortaya çıkan, demircilik uğraşının önem bakımından şamanlık meslek ve görevinden hemen sonra geldiği şeklindeki bilgi, bu düşünceyi doğrular mahiyettedir. Bu durumun muhtemelen bir başka nedeni de, Türk kültür ekolojisinde son derece geniş kullanım alanına ve gelenek çevresine sahip olarak yaşamakta olan *kurşun dökme* ile ilgili kadın derneğinin veya ocağının kökenlerinin, erkeklerin bakır ve demiri eritmeyi başarmalarından çok daha önce, kadın kamlar tarafından bir büyü ve fal yöntemi olarak ortaya çıkarılmış olması ihtimalini düşündürmektedir. Bu ilk örnekten hareket eden erkeklerin, zaman içinde demir ve demirci kültürünün oluşumunu gerçekleştirdiklerini düşünüyoruz.

Konuyu bu bağlamda ele aldığımızda, bir Yakut atasözü “*Demirciler ve şamanlar aynı yuvadan çıkar*” (Us da oyun bir uyalah) der. Demircilerde de hastalıkları iyileştirme, hatta geleceği bilme gücü vardır. Demirciler de kötü ruhların sürekli tehdidi altındadır ve düşman ruhları uzaklaştırmak için sürekli olarak çalışmak, ateşle oynamak, gürültü yapmak zorundadırlar, (Eliade 1999: 511-512) şeklindeki tespitler, demircilikle, anaerkil yapı ve onun idare ve idamecisi kadın kamlar karşısında, erkeklerin önce eşitliği ve daha sonra da üstünlüğü elde edecekleri sürecin nasıl başladığını ortaya koyar niteliktedir.²⁸

Esasen her iki sürecin de birbirinden özü itibarıyla ayrılmaz ve büyük ölçüde eş zamanlı olarak geliştiği düşünülebilir. Ancak başta fiziksel ve ruhsal olanlar bulunmak üzere çeşitli nedenlerle avcılığın dominantlığı/üstünlüğü sebebiyle büyük ölçüde erkek faaliyeti biçiminde geliştiği düşünülebilir. Bununla birlikte kandaş toplumsal yapının mevzubahis ettiğimiz anaerkil karak-

²⁸ Türklerin tarih sahnesine Altay'ın efsanevî demircileri olarak çıktığına dair anlatılar da bu bağlamda son derece anlamlıdır.

terinin baskısı altında olan erkeğin, kendisini ifade edebilmek başta olmak üzere avcılığı, aynı zamanda bir hürriyet ortamı olarak da düşünmesi mümkündür. Abdülkadir İnan başta olmak üzere kaynakların naklettiği ve *orman kültüyle* ilgili en önemli hususlardan birisi olan, orman ruhuna her avcının kurban sunabilmesi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Ormanda kaminin aracılığına ihtiyaç yoktur. Bu bir cephesiyle, “*orman kültü en eski devrin, iş bölümünün şamanları dahi yaratmadığı dönemin kalıntısı*” (Hassan 1986: 111) olarak düşünülebilir. Ancak diğer yandan da, erkeklerin kamsız kurban sunabilmelerine bile imkân sağlayan ve bitki yetiştirici yapıya hâkim olan kadın kamların, kamlık yapma (kamlama) tekelinin kırılış çizgisinin başlangıç noktası olarak da yorumlanabilir.

Nitekim yakın yüzyıllarda derlenmiş olmakla beraber konuyu aydınlatıcı ipuçları bulunan bir belge sayılabilecek olan, Abdülkadir İnan’ın naklettiği (1986: 63) Şor Türkleriyle ilgili bir örnek, kanaatimizce son derece anlamlıdır; “*Son zamanlara kadar avcılıkla geçinen Şor Türkleri, orman ruhlarına çok önem verirler. Bu ruhlar, avcılar avdan dönünceye kadar obada oyun, şakalaşma, eğlence yapılmasını istemezler; ancak ilginçtir ki, başkalarının şakalaşmalarından hazzetmemekle beraber, kendilerine hikâyeler, masallar anlatılmasından pek hoşlanırlar. Hele müstehcen hikâyeler pek hoşlarına gider. Bundan ötürü, avcılar, yanlarında bir usta hikâyeci bulundururlar. Bu hikâyeci, avdan avcılar kadar hisse alır.*”

Bu uygulamanın Şor Türklerinden başka Kuzey Altay Türkleri ve Hakaslar arasında da, kayçıları (destancıları) ava götürmeleri ve orada kayçının dua edip destan söylemesi ile avın daha bereketli olacağı şeklinde günümüzde de devam etmekte olduğu görülmektedir. Bu boylar kayçının destan okuması ve duasını duyan dağ iyesinin (tayga eezi) bundan memnun kalacağına ve av hayvanlarını avcılarının olduğu yere süreceğine (Ergun 1998:26) günümüzde de inanılmaktadır.

Burada destancının (kayçı) üstlendiği ritüelistik işlevlerin, bir yandan erken dönemin kadın kamlarından erkek kamların ortaya çıkış sürecinde oynadığı rolü göstermesi, diğer yandan da günümüz destancılarının dahi, kamlıkla olan ilişki ve ilintilerini açığa vurması bakımından son derece önemli

olduğunu düşünüyoruz. Bu süreç aynı zamanda bize, erkek kültür kahramanlarının veya uygarlaştırıcı kahramanların –ki Dede Korkut bunların en tipik ve büyük olanıdır– (İbrayev 2000; Nisanbayev 2000) Türk mitolojisinde ortaya çıkış zeminin ipuçlarını da vermektedir.

Türk kültürünün bu erken döneminde avcılarının hayvanları evcilleştirme-ye başlamasıyla toplum yapısında meydana gelen değişikliğin, mitleri ve onlara kaynaklık eden dünya görüşünü etkilememesi düşünülemez. Avcıların, kuşlar ve köpeklerle başlayan evcilleştirmeleri, bu nedenle olsa gerek Türk mitolojisinde ve komşu Moğol mitolojisinde oldukça geniş ve etkili kuş ve köpek kültürlerinin oluşmasına neden olmuştur; ancak Türk ve Moğollarda köpek ile ilgili zihniyet birbirinden farklıdır. Eski Çin kaynaklarında Tibetlerin köpek asıllı olduklarına dair efsane mevcuttur (Ögel 1989:561). Efsaneye göre onlar iki ak köpekten türemişlerdir. Türkler ise köpeği daima aşağı bir hayvan olarak görmüşlerdir. Türk mitolojisinde sadece *İt Barak* veya *Barak* efsanevî köpektir. Türklerde avcılığın olduğu yerde köpeğin adının geçmesi – meselâ *Manas Destanı*’nda *Manas*’ın ava çıkacağı zaman *sungurunu* ve *tazısını* yanından ayırmaması– bu hayvanın Türk mitolojisine, yaratılış mitleri ile değil, avcılığa geçiş ile birlikte girdiğine işaretler. Moğol mitolojisi ile Türk mitolojisi bu açıdan tamamen birbirinden ayrılmaktadır.

Köpeği takip eden evcilleştirmeler içinde yer alan keçi ve koyun gibi küçükbaş hayvanlar ve nihayet atın evcilleştirilmesiyle yeni oluşum neredeyse tamamlanır ve *ormandan bozkıra yönelinir*. Üretim araçlarında meydana gelen bu değişme, kadının egemenliğine son veren veya daha doğru bir ifadeyle erkeğin, önce eşitliğini daha sonra da meydana gelen başka toplumsal değişmeler neticesinde üstünlüğünü veya egemenliğini tesis edeceği bir süreci de başlatır. Bu süreci hızlandıran katalizör unsurların başında demir ile sembolize ettiğimiz madenlere dayalı metalürjik keşiflerin özel bir yeri olmalıdır. Bu keşifler bir yandan onlara kendilerine korumaları için daha mükemmel silahlar yapmalarını sağlarken, diğer yandan da, onları, kadın egemenliği döneminin âdeta sembolü olan mağaralara bağımlı olmaktan da kurtarıyordu.

Bu dönemde, önce yer altında inşa edilen evler ortaya çıkar ve bunları daha sonraki dönemlerde toprak üstüne, topraktan ve ağaç kütüklerinden

yapılan, hayvan besleme nedeniyle genişliği yer altındakine göre fazla olabilen evler takip eder. Besin stoku bakımından da bahçe tarımına dayalı bitki üreticiliğine nazaran daha geniş imkânlarla sahip olan hayvancılık, diğerine tercih edilir. Öte yandan, hayvancılığın, bozkır tipi üretimi veya göçerevli kültür içinde de uygun yerlerde iptidaî bahçe tarımının yakın zamanlara kadar süregeldiği düşünülürse, bunun hiçbir zaman ciddi bir kayıp olarak toplumsal yapıya yansımadağı görülür. Bu husus, söz konusu değişimin gerçekleşmesini kolaylaştıran unsurlardan birisi olarak düşünülebilirse de, asıl, yerleşiklerle göçebeler arasında başlayan yer-yurt çekişmelerine dayalı mücadeleler, ata soyuna bağlı boy bütünlüğünde örgütlenmeye başlayan silâhlı göçebelerin zaferiyle (Gryaznov 1969) son bulur. Bir başka ifadeyle, demirle bir yandan silâhlanan diğer yandan zırhlanan ve son derece dayanıklı araç ve gerece kavuşan kutsal bir kağanın önderliğinde soy esasına göre örgütlenip ortaya çıkan evcilleşmiş ata, deveye ve küçükbaş hayvan sürülerine sahip topluluk veya devletlerin, ormanda barınabilmeleri yapısal olarak gittikçe güçleşmiştir. Bozkırın uçsuz bucaksız otlakları pek çok araştırmacının da ittifak ettiği gibi dünyanın hayvancılık yapmak için en ideal bölgesidir. Sürünün peşinde göçebilen mükemmel üy veya çadır biçimindeki göçerevlerden müteşekkil göçen şehir, hatta devlet, bozkır tipi devlet anlayışıyla birlikte Hunlar başta olmak üzere Türklerin tarih sahnesine çıkmışlardır.

Bitki yetiştiriciliğinden hayvancılığa geçiş oluşumunun, Orta Doğu kaynaklı tarımın gelişmesine yönelik bir tespitini yapan J. Campbell'e (1992: 149) göre, gelişip yayılması, "*Çok daha yetersiz beslenen avcı, toplayıcı kültürlerin yerini alan hayvancılık ve tarımcılık, geniş alanlar hâlinde doğu ve batıya yayılarak, İsa'dan önce 2500 civarında Asya'da Pasifik kıyısına, Avrupa ve Afrika'da Atlantik kıyısına ulaşmış*" olarak kabul edilmektedir. Ancak, başka bir tartışma konusu olmakla birlikte, pekâlâ bu konuda da çok merkezli bir yaratma (polygenesis) söz konusu olabilir. Orta Doğu kaynaklı bu oluşum ve yayılımın Orta Asya veya Güney Sibirya merkezli bir yaratmayla da örtüşmesi mümkündür. Orta Asya'yı da etkileyen son buzul döneminden sonra meydana gelen bu gelişmeler esnasında kuzeyden güneye yönelen göçlerin veya ormandan bozkıra yönelişin altında avcı-toplayıcı-bitki yetiştiricilikten, avcı-çobanlığa geçiş, yer almaktadır.

Toplumsal yapıyı bitki yetiştiriciliğinden hayvancılığa doğru değiştiren avcılar da bu süreç içinde sayı, zihniyet veya dünya görüşü bakımından değişmesi kaçınılmazdır. J. Campbell'in (1992: 259) tespitlerine göre, "*Paleolitik avcı dünyasında gruplar görece küçük –kırk elli kişiden pek fazla değildiler– ve dolayısıyla da toplumsal baskı olarak, daha sonraki daha büyük, farklılaşmış, sistematik olarak örgütlenmiş köy ve şehirlerinkine göre çok daha azdı.*" Dahası, grubun çıkarları dürtülerin bastırılmasından çok onu desteklemesindeydi. Bu bağlamda, Orta Asya'da Altay dağları ve Baykal gölü civarlarındaki ormanlarda toplayıcı-avcılıktan hayvancılığa geçen avcı-çobanların toplumsal yapısı içinde artık bir yandan zor avcılık maceraları, diğer yandan beslenme ve dölleme kaynaklarında artan düzenliliğin getirdiği nüfus artışının yanı sıra yeterli otlak için bozkıra yönelen aileler kandaş soy esasından daha da genişleyen bir biçimde soy/sülâle birlikleri şeklinde örgütlenen boy esasına göre yeniden düzenlenmiştir. Bu da beraberinde kut bulmayla, kutsanan kutsal kağanları ortaya çıkarmış ve kağanlar doğrudan iletişime geçtikleri, gökteki biraz aylak gibi görünen Gök Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileri olarak kabul edilip algılanmaya başlanmışlardır. Zaman içinde ve bozkırda teşekkül eden Gök Tanrı'ya ulaşan kutsal geçit Ötüken ise kimin kontrolünde ise ancak o, Gök Tanrı'yla olan iletişim geçidini elinde tutması dolayısıyla muzaffer olabiliyordu.²⁹

²⁹ Göktürkler döneminde "Tanrı ve Kağanlık ilişkisi" sebebiyle "Kutlu Geçit" kabul edilen Ötüken'in (Yıldırım 1992a: 354) Gök Tanrı inancı döneminde otoritenin kaynağı olma bağlamında Türk kağanlarının hâkimiyetlerini tesisteki rolü ve fonksiyonu açıktır. Ötüken'i veya diğer bir ifadeyle, Gök Tanrı'ya giden yolu, göğün kapısını elinde tutan, bir anlamda Gök Tanrı'yla münasebet kurmayı da tekeline almış oluyordu. Bu, aynı zamanda kut bulmuş olmanın ve hâkimiyetin kaynağının Gök Tanrı tarafından tasdikiyle de eş anlamlı olmalıydı. Nitekim, bu bağlamda Ötüken'in önemi Göktürk Bengütaşlarında "Devlet kurulacak, baş şehir kurulacak yer" olarak açıkça vurgulanmıştır.

Ötüken'in Gök Tanrı'ya açılan gök kapısı olarak tarih boyunca bir siyasî-dinî odak şeklindeki düşünüş, S. Divitçioğlu'nun, L.W. Moses'dan yaptığı, "Herhangi bir budun başkanı bütün gücünü toplayarak Moğolistan Yaylalarını denetlemek isterse, Ötüken'i denetlemelidir. Hâlâ bilemediğimiz sebeplerden ötürü, tarihî çağlardan beri Orhun öyle bir siyasî ve dinî odak olmuştur ki, onu ele geçiren budunun meşruluğundan hiç kuşku duyulmaz. Kökenleri İç Asya olan Hunlardan, Moğollara kadar ardışık gelen imparatorlukların istisnasız hepsi Orhun'da merkezleşmiştir" (Divitçioğlu 1987: 214) şeklindeki alıntıda yer alan "bilinmeyen sebepleri" izah edecek bir açıklamanın nihaî sonucu değilse de en azından başlangıcıdır.

Yukarıda işaret edilen, demirin kullanılması ve kutsanmasıyla meydana gelen gelişmeler içinde, erkek kamların ortaya çıkışı da bir ölçüde kutsal demircilik mesleğiyle ilişkilidir. Bu toplumsal iş bölümünde kadınların yanı sıra erkek kamların ortaya çıkmasının ve bunun inanç sistemi içinde meşruti-yet zeminine sahip olmasının bir açıklaması olabilir. Öte yandan, bitki merkezli ve toprak ana anlayışına sahip ağaçları kutsayan ve hatta ağaç anaları olan anaerkil yapının yanında daha önce işaret edildiği gibi hayvan merkezli hayvan ata kültürlerinin ortaya çıkışı da kuş, ayı ve geyik başta olmak üzere, yine bu dönemin ürünleri olarak görülmelidir. Bu, dişi olan yer unsuruna karşı eril olan gök unsurunun yüceltilmesi sürecidir ve hayvanlar da büyük ölçüde yer menşeli değil gök menşeli olarak düşünülmüş gibidir. Nitekim daha önce kısmen de olsa değindiğimiz gibi Türk kozmolojisindeki hayvan adı taşıyan yıldızlar, tıpkı bitki adını taşıyan yıldızlar gibi bu değişim ve dönüşümlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmışlardır. Dahası, yukarıda işaret edildiği gibi, uzun zamandan beri Türk mitolojisindeki bazı olguları açıklamada kullanılan, totem veya ongun gibi düşünce kalıpları ve bunların dışı vurumlarını oluşturan anlatılar da köken bakımından yine bu dönemin eseridir ve söz konusu değişim nedeniyle yaşanan çekişmelerin sonucunda çeşitlenmelere uğramıştır. Bazı kaynaklarda, bitki adıyla yer alan bir yıldızın başka kaynaklarda hayvan adını taşımakta oluşu, sözünü ettiğimiz değişimi son derece net bir biçimde açıklar mahiyettedir.³⁰ Bitki ve ağaç kültüründen hayvan kültüne doğru yönelen ve şekillenen hayvan kültürlerinin ortaya çıkışı, hayat tarzı ve yaşanan fizikî

³⁰ Aşağı yukarı bütün dünya kozmolojilerinde olduğu gibi Türk kozmolojisinde de, yeryüzünden çıplak gözle görülüp seyirleri ve özellikleri ayırt edilebilen yedi-sekiz yıldızla ilgili olarak meydana gelen adlandırmalar toplandığında elimize oldukça hacimli bir liste çıkmaktadır. Bu listeyi özelliklerine göre tasnif ettiğimizde: 1) Hayvanlarla ilgili isimler: Karakuş, Akaygır, Arıktay, Kuzu, Oğlak, Öküz, Arslan, Kör Arslan, Çıyan, Balık, Küçük Ayı, Büyük Ayı, Yagırsığın, Karayılan, Kızılsaksağan, Kuş Yıldız, Akpars, İki Boz At. 2) Bitkilerle ilgili isimler: Ağaç Yıldız, Buğday Başı, Koz, Samanyolu. 3) Eşyalarla ilgili isimler: Demirkazık, Altınkazık, Direk, Yay, Ükek, Kök Çığrısı, Sata, Bakırsokum, Sarıbayraklı, Evren, Erentüz, Ülgü. 4) Yansıma isimlendirmeler: Yaşık, Yalçık, Yaldrak, Yıldırık, Yaldırık. 5) Soyut isimler: Kalık, Ülker, Tengri, Uçmak, Gök Yolu, Gök Ejder, Arzu-dilek, Sevit. 6) Somut niteliklerle ilgili isimler: Kün, Kuyaş, Günes, Yultuz, Ay. 7) İnsanlarla ilgili isimler: Yedihanlar, Yedikardeşler, Karaalp, Erklig, Yediler. (Çobanoğlu 1997a) karşımıza çıkmaktadır. Bu tasnife göre isimlerin veya isimlendirmelerin dikkat çekici büyük bir çoğunluğunun, hayvanlarla ilgili olması, kaynaklarda Türk mitolojisinin oluşum veya başlangıç dönemine göre çok geç dönemlerde yer almasındandır. Konuyla ilgili kaynakça ve daha fazla bilgi için bk. Çobanoğlu 1997a.

çevrenin, ormandan bozkıra dönüşmesi sürecinde de kaçınılmaz bir biçimde yeniden şekillenmiştir.

Bunların başında da, daha önceki dönemde yaşadıkları ormanda ve bil-hassa mağara ve bahçelere verdiği zararlar itibarıyla kutsanan ve kültleşen ormanın en güçlü ve yırtıcı hayvanı *ayının* yerine, bozkıra yönelen ve yeni bir yapılanışla bozkırı hayat sahası olarak seçen avcı-çoban kültüründe bozkırın *bozkurtu* kutsanır. Zaman içinde de yaratılıştaki *hayvan ata* veya *ana* yahut *köken miti* olmadan, yol gösteren ve kılavuz kabul edilen kutsal mitolojik kimliğine bürünür. Öte yandan, anaerkil yapıdan ataerkil yapıya dönüşen toplumsal hayat içinde *ana ocağının*, *ataocağı* etrafında toplanışı sürecinin birden bire gerçekleştiği düşünülmemelidir. Bu bağlamda, avcı-çobanlığa geçenlerin oluşturdukları ve gittikçe genişleyen, bu yüzden de ortaya çıkan otlak kavgaları ve sınır çatışmalarının zorunlu kıldığı esasına bağlı boy bütünleşmelerinin idarecisi statüsü yahut kağanlık özellikle anaerkil yapının henüz tamamen gücünü ve önemini yitirmediği erken döneminde, ana soyunu sıradan bir kadına bağlamak yerine, olağanüstü ve kozmik bir biçimde yeni toteme yani bozkurta bağlayarak izah etmek kültürün doğal akışı içinde tabiiydi. Bu da beraberinde, *bozkurt-ana* yahut yaygın olarak bilinen adıyla *asena* veya *kurtarıcı* yahut *doğuran* dişi bozkurt-ana mitleriyle bozkurt kültü örnekleri kağanların geldiği hanedanın kutsallığını, yani otoritenin meşruiyetinin kaynağını oluşturmuşlardır.³¹

Türk yaratılış mitlerinin ilâhî yaratılış anlayışının dışında kalan yönleri gözden geçirildiğinde bunları üç temel kategoriye ayırmak mümkündür: Birinci grupta, kaçırılan erkeklerle evlenen bozkurt ve benzeri hayvanlar vardır. İkinci grupta, kaçırılan veya saklanan kadınlarla evlenen hayvanlar vasıtasıyla soyun türemesi karşılaşılmaktadır. Üçüncü gruptaysa, hayvanların yardımıyla hayatını sürdürme söz konusudur. Bu bağlamda, Türk mitolojisindeki bozkurt-tan üremeyeyle ilgili mitler olarak karşımıza çıkan ve tarihsel dönemde kaydedilmiş anlatılardan birisi şu şekildedir: "Wu-sunların kralına Kun-mo derler. İşittiğimize göre bu kralın babasının, Hunların batı sınırında küçük bir devleti varmış. Hun hükümdarı bu Wu-sun kralına taarruz etmiş ve Kun-mo'nun

³¹ Kılavuz Bozkurt mitinin kültürel sürekliliği için bk. Çobanoğlu 1997b.

babası olan bu kralı öldürmüş. Kun-mo da o sıralarda çok küçükmüş. Hun hükümdarı ona kıyamamış. Çöle atılmasını ve ölümü ile kalımının kendi kaderine bırakılmasını emretmiş. Çocuk çölde emeklerken üzerinde bir karga dolaşmış ve gagasında tuttuğu eti ona yavaşça yaklaşıp vermiş ve uzaklaşmış. Az sonra çocuğun etrafında bu sefer bir dişi kurt dolaşmaya başlamış. Kurt da çocuğa yanaşarak memesini çocuğun ağzına vermiş ve iyice emzirdikten sonra yine oradan uzaklaşmış. Bütün bu olan biten şeyleri Hun hükümdarı uzaktan seyretmiş. Bunları görünce çocuğun kutsal bir yavru olduğunu anlamış ve hemen alıp adamlarına vermiş. İyi bir bakımla da büyütülmesini emretmiş. Çocuk büyüyerek bir yiğit olmuş. Hun hükümdarı da onu ordularından birine komutan yapmış. Gittikçe gelişen ve başarı kazanan çocuğa gönül bağlayan Hun hükümdarı, babasının eski devletini ona vererek onu Wu-sun kralı yapmış” (Ögel 1989: 14). Bu anlatıda Türklerin kendi içlerinde bozkurtun kutsallığı dolayısıyla, onu beslediğine gösterilen hürmet ifade edilmektedir.

Bu örneğe rağmen doğrudan doğruya bozkurttan türemeye ilgili olan anlatılar daha yaygındır ve muhtemelen tarihsel olarak daha eski mitolojik inançların izlerini taşımaktadırlar. Bunlardan birisi olan ve Çin Sui Sülâlesi'nin tarihinde geçen, Türklerin türeyiş efsanesi şöyledir: “Bazıları şöyle derler: Bir rivayete göre (Göktürklerin) ilk ataları Hsi-Hai, yani Batı Denizi'nin kıyısında oturuyorlardı. Lin adlı bir memleket tarafından onların kadınları, erkekleri (çocukları ile birlikte), büyüklü, küçüklü hepsi birden yok edilmişlerdi. (Türklerin hepsini öldürdükleri hâlde sadece bir çocuğa acımışlar ve onu öldürmekten vazgeçmişlerdi. Bununla beraber onun da kol ve bacaklarını keserek kendisini büyük-bataklık içindeki otlar arasına atmışlardı. Bu sırada dişi bir kurt peyda olmuş ve ona her gün et ve yiyecek getirmişti. Çocuk da bunları yemek suretiyle kendine gelmiş ve ölmemişti. (Az zaman sonra), çocukla kurt karı koca hayatı yaşamaya başlamışlar ve kurt da çocuktan gebe kalmıştı. (Türklerin eski düşmanı Lin devleti çocuğun hâlâ yaşadığını duyunca) hemen adamlarını göndererek, hem çocuğu hem de kurtu öldürmelerini emretmişti. Askerler kurtu öldürmek için geldikleri zaman kurt onların gelişlerinden daha önce haberdar olmuş ve kaçmıştı. Çünkü kurdun kutsal ruhlarla ilgisi vardı ve (daha önce onlar vasıtası ile haber almıştı). Buradan kaçan kurt Batı Denizi doğusundaki bir dağa gitmişti. Bu dağ Kao-ch'ang (Turfan)'ın kuzeybatısında bulunuyordu. Bu dağın altında da çok derin bir mağara vardı. (Kurt buraya gelince)

hemen bu mağaranın içine girmişti. Bu mağaranın ortasında, büyük bir ova vardı. Bu ova baştanbaşa ot ve çayırliklarla kaplı idi. Ovanın çevresi de aşağı yukarı 200 milden fazla idi. Kurt burada on tane erkek çocuk doğurdu. (Göktürk Devleti'ni kuran) A-şi-na ailesi, bu çocuklardan birinin soyundan geliyordu" (Ögel 1989: 22-23). Daha sonra Ergenekon anlatısı olarak karşımıza çıkacak olan bu türeyiş veya köken mitinde, bozkurt-ana açık olarak yer almaktadır. Bu mitte dikkati çeken diğer hususların başında yukarıda ele aldığımız dağ kültlerinin ve bunların avcılıkla birlikte anaerkil yapıya direnişe geçen ilk erkek derneklerinin oluşmasındaki rollerini doğrular mahiyette dağ ve mağara kültlerinden de izler taşınması gelmektedir. Dahası, Göktürklerin hâkimiyetlerinin kaynağını veya kutsallıklarının dolayısıyla da hâkim oluşlarının esası saydıkları bu mitin çok daha eski zamanların izlerini taşıdığı açıktır.

Nitekim aynı mitin bir başka varyantı olan bir metinde, onlar aynı zamanda ateşin de kâşifi olarak gösterilmektedirler. Oğuz Kağan'ın yer ve göke ait iki kadınla evlenmesi fikrinin proto-tipini, ve yada taşına sahip yağmur ve rüzgâra hükmeden kutsal yadacı fikrini de barındıran ve bu nedenle diğer mitolojik unsurlarla birleşen bu köken miti şu şekildedir: "Göktürklerin ataları, Hunların kuzeyinde bulunan Sou ülkesinden çıkmışlardır. Onların kabilelerinin reisine A Pang-pu denirdi. Onun on yedi tane büyük ve küçük kardeşi vardı. Büyük kardeşlerden birinin adı da İ-ci-ni-si-tu idi. Bu çocuk kurttan doğmuştu. Bütün bu kardeşlerin yaratılış bakımından tabiatları biraz budalaca idi. Bu sebeple de devletleri düşmanlar tarafından süratle yok edildi. Tabiat üstü bir kudrete ve özelliklere sahip olan İ-ci-ni-si-tu yağmurun yağması ve rüzgârın esmesi konusunda emirler verebiliyordu. Onun iki karısı vardı. Bunlara yaz ve kış tanrılarının kızları denirdi. Bu iki kadından birisi dört tane çocuk doğurdu. Bu çocuklardan birisi beyaz bir leylek oldu. İkinci çocuk A-fu ile Kem nehirleri arasında oturdu. Bunun adı da Çi-gu (Kırgız) idi. Üçüncü çocuk da Çu-cin suyunda yerleşti. Dördüncü çocuk ise Chien-su ve Şin dağlarında oturuyordu ve kardeşlerinin de en büyüğü idi. Bu dağlar üzerinde yıkılan eski devletin başkanı A Pang-pu'nun bir oymağı yaşıyordu. (Bu dağların çok soğuk olması nedeniyle), bu oymak da soğuktan çok ıstırap çekiyor (ve ısınmanın bir yolunu bulamıyordu). Dört çocuğun en büyüğü burada ateşi bulmuş ve onları ısıtarak beslemişti. Bu yolla oymak halkı ölmeden yaşamanın yolunu bulmuştu. Bunun üzerine diğer üç kardeş de birleşerek büyük kardeşlerini

başkan seçmişlerdi. Büyük kardeş başkan olunca Türk, unvanı verilmişti. Bu Türk'ün özel adı da Na Tu-liu idi. On tane karısı vardı. Bu kadınların doğurdıkları erkek çocukların hepsi de soy adlarını annelerinin adlarından alıyorlardı. (Göktürk devletini kuran) Aşina ailesi ise (Türk'ün) küçük karısının soyundan geliyordu. Türk ölünce on ayrı anneden doğan çocuklarının hepsi toplandılar ve aralarından birisini başkan yapmak istediler. Hepsi bir arada büyük bir ağacın altına gittiler ve orada şöyle anlaştılar: - Ağaca doğru en çok kim yükseğe atlayabilirse, o başkan olacaktır. Aşina'nın oğlu diğerlerinin arasında en genç olmasına rağmen, en yükseğe atladı ve bunun üzerine başkan seçildi" (Ögel 1989: 27-28). Bu anlatıda yine soyu nedeniyle Aşina (Asena) oğullarının diğerlerine olan üstünlüğü, dolayısıyla tarih boyunca görüldüğü gibi tipik şecerecilik, hatta şecerenin temel işlevi olan hanedanı yüceltme ile karşılaşmaktayız. Kağanlık döneminde kağan soyunun dışısının gizlenmesi veya daha doğru bir ifadeyle kozmik bir bozkurtla örtülmesi ve yüceltilmesi, kanaatimizce, ataerkil yapıya geçişin bir göstergesi olmanın da ötesinde, yeni sosyal ve kültürel yapılanışın bir gereği olarak teşekkül etmiş olmalıdır.

Bütün bu sıraladıklarımıza ilâveten, bozkurtun (kök böri) gökle olan ilişkisinin, rengin ötesinde, kökenine ilişkin açıklamalar sunması da son derece dikkat çekici ve anlamlıdır. Bu bağlamda, tarihsel zamanlardaki yorumlanışlarıyla farklı bir anlam kazanan, Ergenekon Destanı'nın alegorik olarak daha eski dönemlerin ormandan bozkıra çıkışının izlerini taşıdığı bile söylenebilir.³² Aynı şekilde, Oğuz Kağan Destanı'nın, yukarıda sıraladığımız hususların ışığında Büyük Hun İmparatorluğu'na varan alegorik bir hulâsası olarak yorumlanabilmesini de mümkün kılar.

Avcı-çobanlığın ortaya çıkışıyla, yukarıda işaret edilen boy esasına dayalı yapılanışın, bozkırda belli bir sistematik üzerinde hayvancılık yapmanın; kendilerini, hayvanlarını ve otlaklarını korumaya dayalı bir dayatmanın veya zorunluluğun sonucu olarak ortaya çıkışı açıktır. Ancak bu bağlamda en önemli husus, töre esaslı olarak boyların barışına ve birleşikliğine dayanan devletin ortaya çıkışıdır. Tarihte, birdenbire cihanülşümül bir imparatorluk

³² Bu sürecin yaylak-kışlak çizgisinin gelişimini müteakip 5 asrı aldığı ve M.Ö. 8'lerde tamamlandığı Gryaznov 1969:131 düşünülürse durum daha iyi anlaşılabilir.

olarak ortaya çıkan Hunların, bizim basite indirgeyerek birkaç çizgiyle ana hatlarını özetlediğimiz yüz binlerce yıllık geçmişlerinde yatan arka plânı bu şekilde bir yapıya sahip olmalıdır. Türk mitolojisi de hiç şüphesiz böyle bir paleolitik, neolitik ile sonu demire varan madene bağlı geçmişin ve tarihsel dönemlerde yer alan yapılarıların ürünü olarak görülmelidir.

Bu bağlamda, avcı-çobanlar, göçerevli çobanlar ve avcı-toplayıcıların oldukça sık ve nispeten uzak mekânlar arasında yer değiştirir (Picon 2000: 341) ve bunda da atın evcilleştirilmesinin sağladığı imkânlar her şeyin üstündedir. Bu da mitolojik dönemden başlayarak günümüze kadar atın Türk kültür ekolojisi içindeki âdeta kutsanan yerinin ve öneminin kökenini oluşturur. Dahası Türk dünya görüşünün veya geleneksel anonim halk felsefesinin indirgenebileceği en temel kavram olan hareketin –ki, zamanla veya takvimle ilgili köken mitinin de temelini oluşturduğu rahatlıkla söylenebilir– kaynağını da yine attan aldığını ve bu nedenle de olağanüstü kökene sahip at mitinin oluştuğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Genel anlamda, göçebelik üstüne yapılan, “Avcı-toplayıcılar daha çok vahşî unsurları işlerken, çoban göçebeler doğa ile olan ilişkilerini dolaylı kılan evcil olanlar ile meşgul olurlar. Bu durumda göçebe toplumlar kendi aralarında iktisadî yapıları bakımından ayrılırlar da hepsi hareket etmeyen yeni yerleşik toplumların karşıtıdır.” (Picon 2000: 341) şeklindeki tespitlerde, kadın egemen ilkel bahçe tarımı ve toplayıcılıktan sonra oluşan erkek-kadın eşitliğine ve daha sonra gelişen erkek egemenliğinin çerçevelediği sosyo kültürel yapıların ürünü olan Türk mitolojisine ait maddeleri kültürel ve kurumsal bakımlardan içinde yer alıp yaratıldıkları bu bağlamsal çerçevede yeniden kurmak suretiyle değerlendirmeye geçebiliriz. Ancak bundan önce yukarıda işaret ettiğimiz şekilde bir yönüyle evrimleşerek göçerevli olarak gelişen yapının yanında göreceli olarak daha az değişen yapıların versiyonlarının yanyana, yakın zamanlara kadar yaşamış olduğunu göz önünde bulundurarak Türk kültür tarihi ile ilgili tek çizgili bir hüküm vermenin ne kadar yanlış ve eksik olduğunu tekrarlamakta ve bu bağlamda birkaç örneği değerlendirmekte yarar vardır.

Çoban için dua yeterlidir. O, yiyecek kaynaklarını evcilleştirdiği hayvanlar sayesinde büyük ölçüde garanti altına almıştır. Kuraklık ve yaygın bulaşıcı hastalıklar dışında doğal afet korkusu azdır. Bunlar ve türevlerinin gerçekleşmemesi için dua etmek onun hayatını idame ettirmeye yeterlidir. O, artık yarı yarıya (hayvansal yiyecek, içecek hatta giyecek ve barınak kaynakları düşünüldüğünde) doğa üzerinde modern anlamda hâkim duruma geçtiği söylenemese de, içinde yer aldığı doğanın gerçek veya hayalî neredeyse her unsuruna karşı tapınan çaresizliğini yenmiş, kendisi dışındaki nesnelerle arasını en azından eşitlemiştir. Statükonun oluşması ve devamı en büyük dileğidir. Yazla kış, yaylakla kışlak arasında yeri, zamanı, sınırları ve sosyo kültürel konum ve rolleri belirlenmiş –töresi tutulup düzenlenivermiş– göç, toplumsal hayatın en büyük ritüeli mahiyetindedir. Töre de, esasen bu ihtiyaçtan doğmuş ve şekillenmiş olmalıdır.

Göçerevli terimiyle ifade edilen barınak biçimi olan çadır –ki gerçekte söz konusu olan göçen sadece evler değil zamanı geldiğinde topyekûn bir şehrin göçmesidir– etrafında dünyayı algılayışın biçimi de değişir. Bu yeni dünya ve kâinat imajına göre, Türkler birçok başka halklar gibi gök kubbeyi bir çadır (yurt) gibi tasarlarlar. Bu bağlamda, Türk mitolojisinin en mümtaz simalarından Oğuz Kağan'ın "*Ben sizlere oldum Kagan; alalım yay ile kalkan; nisan olsun bize buyan; kurt olsun (bize) uran (savaş bağırsı); demir kargı olsun orman; av yerine yür(ü)sün kulan; daha deniz daha müren (ırmak); güneş bayrak, gök kurikan, (çadır)*" (Arat) deyişi, bir yandan Türk dünya görüşünün üniversalizme ve cihan hâkimiyeti fikrine ulaşması,³³ diğer yandan da söz konusu dünya imajında yer alan çadır şeklinde gök kubbe anlayışını ortaya koyması bakımlarından son derece önemlidir.

Kâinatı bu algılayış biçimi, kendi içinde bir sistematığe sahiptir ve Samanyolu çadırın dikiş yeri, yıldızlar da ışık gelsin diye açılmış deliklerdir. Yakutlara göre yıldızlar dünyanın pencereleridir; göğün çeşitli katlarının (genellikle 9, fakat kimi yerlerde 12, 5, 7 kat) havalandırılması için açılmış deliklerdir. Zaman zaman tanrılar çadırın bir yerini açıp içine bakarlar; gök taşları, akan

³³ Türk kültür tarihinde cihan hâkimiyeti ve üniversalizm konusunda daha fazla bilgi için bk. Turan 1976.

yıldızlar bunun belirtisidir. Gök kubbe ayrıca bir kapak gibi de tasarlanır; bazan bu kapağın kenarlarının dünyanın kenarına tam oturmadığı olur; o zaman aralıklarından içeri şiddetli rüzgârlar girer. Aynı şekilde kahramanlar ve kam olarak adlandırılan kimi ayrıcalıklı insanlar da bu dar aralıktan süzülüp göğe girebilirler.

Göğün ortasında bu büyük çadırı bir orta direk gibi tutan kutup yıldızı parlar. Daha önce de işaret edildiği gibi, Türk mitolojisinde, kutup yıldızı bir direk veya kazık olarak tasarlanır (Demirkazık). Tamamlayıcı bir mitsel imge de, görünmez bir biçimde kutup yıldızına bağlı olan yıldızlar imgesidir. Bu yıldızlar bir at sürüsü, kutup yıldızı (dünyanın direği) da bu atların bağlandığı kazık olarak (Eliade 1999: 292-93) tasavvur edilir.

Bu bağlamda, ağırlıklı olarak göçerevli geçmiş ve buna dayalı dünya görüşü üzerinde duran ve bunun evvelini sorgulamayan görüşler nedeniyle, bir *Türk panteonu* yaratma veya bunun zıddı olarak böyle bir oluşumu muhtelif nedenlerle reddetmeyi kabullenmek yerine, –kışları yerleşik, yazları göçebe olmaları nedeniyle– göçerevliliğin en tekamül etmiş formu olduğunu düşündüğümüz, göçebelik olgusu konusundaki evrensel gözlemleri dikkate almayı daha uygun buluyoruz. Bu konuda, F. R. Picon'un "*Hür, bireyci, hiçbir devlete ve zorbaya tâbi olmayan*" tanımı, bu göçebe çobanlar için yapılmış geleneksel, basmakalıp bir tanımdır. Fakat bu aynı zamanda göçebelerin kendilerinden çıkan bir tanım olduğu sürece de nesnel bir veridir. Yerleşik toplumlarla olan sıkı temaslarda kendilerine yönelik bu bakış açısı aynı zamanda yerleşik ve göçebe ideolojileri arasındaki farkı da bilinçli bir şekilde doğrular niteliktedir. Çoban göçebeler bir dünya görüşüne ve törenler açısından oldukça fakir bir hayata sahiptirler. Kâhinlik konusunda zengin uygulamalara sahip olmalarına karşın büyücülük daha az yaygındır. Din, topluma nazaran birey üzerinde daha fazla merkezîleşir ve nihayet Picon'un çok sayıda kutsal figürü içeren bir panteon fikri çiftçilerde daha fazladır (Picon 2000: 341), şeklindeki tespiti panteonun varlığı veya yokluğu konusunda en azından aceleci veya ön yargılara istinaden kesin fikirli olunmaması gerektiğini ortaya koyar. Bundan daha da önemlisi, tarımcının duayı takvime bağlı ritüellere indirgemek zorunda olmasından kaynaklanan nedenlerle, evrensel bazda yaygın bir fenomen olarak geliştirdiği panteon

fikri ve uygulamasının aynen ve birebir olarak avcı-çobanlarda veya göçerevlilerde aranmasının yanlışlığını veya eksikliğini de açıklar. Ancak, bu durumun da, sadece Türklere has olmadığının altı çizilmelidir.

Nitekim, bu konuda diğer evrensel örnekler üzerinde yapılan araştırmaların neticesi olarak, avcı-toplayıcı toplumların mitolojisinin de önemli benzerlikler gösterdiği (Picon 2000) sonucuna ulaşılmıştır. Ancak, yine de toplumun kökenini anlatan mitler, detaylara inildiğinde millîdir ve neredeyse aynı milletin boyları arasında bile çeşitli farklılıklar gösterir. Bu toplumlara ait mitlerde, kültürel kahramanlar, insanları ve geleneklerini yaratır, ateşi evcilleştirir, insana sanat ve teknikleri öğretir, çevreyi ve hayvanları tanzim eder; fakat bütün bunları o toplumun inanç sistemi dahilinde gerçekleştirir ve böyle mitlerin millîliği doğar.

Bu yapısal ve işlevsel farklılıklarla ilgili olan en önemli tespitler ise; “Türk mitolojisinde panteon meselesini izah edecek mahiyette görünen ruhlar, tanrı değildir. Kültürel kahramanlar ya da yaratıcı ruhlar, insanların işlerine karışmazlar ve bu sebeple de onlara kült adanmaz. Kendi yarattıkları varlıklardan meselâ ateşi kıskanmazlar. Picon’un belirttiği gibi, bunun kuralcı ideolojiyle değil varoluşsal ideolojiyle ilgisi vardır. Toplumda özellikle bireylerin vurgulanması gibi ruhlar dünyası da son derece bireyselleştirilmiştir. Gruptaki eşitlikçi yapı ruhlar arasında da hiyerarşi yokluğuna tekabül eder. Sonuçta aslolan bireydir ve doğa üstüyle doğrudan temas kuran odur. Otacı (tabip-kam), ayrı tutulursa uzmanlaşmış kişilerin aracılığı yoktur. İnsanları yarattıktan sonra onlara dünyayı bahşeden kültürel tanrı, sadece göçebe toplumlara özgü değildir. Ancak bu toplumlarda en belirgin özellik eşitlikçi yapının ve ideolojinin varoluşçu görünümünün baskın oluşudur. Bazı otorite önderleri ile belirli bir iktidar tipinin olmayışı kimi tanrısal figürlerin yokluğuna neden olur. Diğer taraftan avcı-göçebeler doğrudan kendi etkileri altında bulunmayan şeylere daha az ilgi duymaktadırlar” (2000: 341). Bu tespitten hareketle, Türk mitolojisinden toprağa yerleşik çiftçiler arasında gelişmiş örneklerden yola çıkarak bir panteon arama, kurma veya hiçbir suretle bunun imkânsızlığını ileri sürmenin doğru olmadığını düşünüyoruz.

Sonuç olarak, Türk mitolojisi, Türk kültür ekolojisinin meydana gelişinin temel nedenidir. Bundan hareketle, Türk dünyasının dinî inanç ve gelenekleri başta olmak üzere, bütün sosyal ve kültürel boyutlarıyla Türk medeniyetini anlayabilmenin ve onun insana ve tabiata karşı duruşunu, tavır alışını ve kozmostan kâinata dönüşüm çizgisinde kendini idrak edişini kavrayabilmenin ana kaynağının Türk mitolojisi olduğu ortaya çıkmaktadır.

C. Mitoloji ile Edebiyat Arasındaki İlişki

Mitolojik düşünceler ve konular muhtelif folklor geleneklerinde önemli yer tutmaktadır. Bunun yanı sıra mitolojik motiflerden, mevzular ve kahramanlardan, edebiyatın bütün tarihi boyunca kesintisiz olarak faydalanılmıştır.

Özellikle hayvanlar hakkındaki masalların doğuşunda totemistik hayvanlardan ve dolayısıyla onlarla ilgili mitlerden istifade edildiği açıktır. Mitlerin ifadelerinde de masalların büyük rolü vardır. Eşyaların ve tabiat hadiselerinin canlandırılması, insanlara mahsus özelliklerin eşya ve hayvanlara yansıtılması, tabiattaki basit hadiselerin fantastik şekle sokulması masallara has olan ve kökeni itibarıyla mitlerle birleştirilebilecek unsurlardır.

Bütün dünyada olduğu gibi, Türk halklarında da hayvanlar hakkındaki masallar önemli bir yer tutmaktadır. Bunların ekserisi de totemlerle alâkalıdır. Avcılıkla geçinen toplumlarda, hayvanlar, özellikle balıklar ve kuşlar; insanların hayatlarıyla bağlantılı olarak masallara aksetmiştir.

Türk boylarının mitolojisinde kurdun mühim yer tuttuğu daha önce belirtilmiştir. Hemen hemen her Türk boyunda kendisinden türediğine inanılan bu kurt-ana veya kurt-ana miti, daha sonraki dönemlerde destan kahramanların soyağacını teşkil eden bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca, kahramanın çeşitli özellikleri de kurt ile özdeşleştirilerek dile getirilmektedir. Alpamış'ın babasının adı Baybarı, Manas'ın gözlerinin *kurt gözü* gibi olması buna verilebilecek ilk örneklerdendir. Dede Korkut kahramanlardan Bamsı Beyrek'in babasının adının da *Bayböre* olması, türeyiş mitindeki kurt ile alâkalıdır.

Bunun dışında da Türk halklarında kurtla ilgili ilgi çekici başka mitler de meydana gelmiştir ve bunlar, masallara da yansımıştır. Kendi hayatlarını bahtını hayvanların hayatı ile bağlantılı olarak ifade eden insanlar, totemlere bağlı masallar yaratmıştır. Böylelikle masallarda yılan, inek, öküz, at gibi hayvanlar da kurdun yanında sıkça yer alır.

Masallarda, kahramanın hayvan donuna girmesi de mitlerle bağlantılı bir motif olarak dikkat çekicidir.

Kahramanlık destanlarında özellikle koruyucu ruhlar ve mitik kahramanlar, mitik unsurların destanlara yansıyan en önemli boyutlarıdır. Şöyle denebilir ki kahramanlık destanlarının önemli bir kısmı mitik kahramanlar üzerinde kurulur. Kahramanın düşmanı, arkaik destanlarda korkunç ejderhalar, devler olabilir. Epik kahraman da bunların yeryüzünden temizleyicisi rolündedir.

Mitler ile efsaneler arasında, mitlerin kâinatla ilgili unsurların insan şuuruna yansıyan hayalî fakat inanılan anlatmalar, efsanelerin ise değiştirilmiş de olsa tarihî hadiseler ve şahsiyetler etrafında oluşmuş anlatmalar olmalarından doğan farklılıklar olmasına rağmen, her ikisinde de fantastik unsurların yer alması gibi tematik, her ikisinin de gerçek olduklarına inanılması gibi ideolojik benzerlikler vardır.

Halk hikâyeleri, Batı'da *farable* ve *etiolojik tales* olarak adlandırılan türler de, içinde mitolojik unsurlar bulundurabilen türlerdir. Halk hikâyelerinin mitolojiden ayrılan özelliği halk hikâyelirende bir olay zincirlemesi söz konusudur ve aynı zamanda olayın yaşandığı yer ve yaşayan kişiler az çok bellidir.

Batı'da kullanılan *farable* terimi bizdeki dinî efsanelere benzemekte ve bu yönüyle mitlerden ayrılmaktadır.

Etiolojik tale olarak adlandırılan türler ise, âdetlerin nasıl doğduğunu anlatan türler olmak bakımından yine mitlere sebep açıklama yönünden benzese de, amaç açısından ayrılmaktadır.

Yine Batı'da kullanılmakta olan *legend* veya *legenda* terimi ile mit arasında, legendaların geçmişte yaşamış bir kahramanla ilgili olaylardan bahsetmesi sebebiyle bir farklılık söz konusudur. Mitlerdeki mekânın ve kişinin belirsizliği, legendada yoktur.

Ç. Türk Dünyasında Mitoloji Çalışmaları

1. Azerbaycan Alanı

Azerbaycan'da mitoloji ile ilgili ilk ilmî eserleri veren kişi olarak, Mirza Kâzım Bey kabûl edilir. *Firdovsi Eserlerinde Fars Mifologiyası* isimli çalışmasında mitlerin ve rivâyetlerin önemini ortaya koymuş; mitlerin menşei, özellikleri ve meseleleri üzerinde durmuştur. Ayrıca, yayımlanmamış olan *Mitoloji Lügat* isimli eseri de bu sahada dünyada yapılan ilk çalışmalardandır.

Eyneli Sultanov, Mahmud Bey Mahmudbeyov, M. F. Ahundov, Hesên Bey Zerdahi, F. Köçerli, C. V. Çemenzeminli, R. Efendiyev, A. Bağrı, H. Zeynallı, V. Hulufu, A. Subhanberdihanov, S. Mümtaz, Emin Abid, Himmet Elizade Nureddin Seyidov, Azad Nebiyev, P. Helilov, H. Koroğlu, G. Eliyev, E. Velikov, Azerbaycan halk edebiyatı numuneleri ile birlikte mitlerin de toplanmasında ismi kaydedilmesi gereken kişilerdir.

Bunların içinde V. Çemenzeminli Azerbaycan mitlerini edebî eserlerine yansımasıyla da dikkat çekmektedir. Çemenzeminli'nin mitoloji mektebi ile ilgili tenkit çalışması da bu sahanın ilk örneklerindendir.

Veli Hulufu Koroğlu Emin Abid *Dede-Gorgud*, Hamid Araslı *Kitabi Dede Gorgud* isimli çalışmaları, için aldığı alan bakımından mitlerle de ilgilidir.

M. H. Tahmasib'in folklor sahasındaki önemli derlemelerinin yanı sıra mitolojik motiflerle ilgili makaleleri de Azerbaycan'da mitlerin öğrenilmesi sahasında önemli bir adımdır. *Azerbaycan Halg Dastanları* (Bakü 1972) isimli eserinde de destan tetkiki sırasında, Türk mitolojisinin unsurları üzerinde durmaktadır. *Azerbaycan Edebiyatı Tarihi* isimli çalışma da, araştırmacının bu sahadaki değerli çalışmalardan birisidir.

Mireli Seyidov 1950-1960 ve 1970-1980 yılları arasında yazmış olduğu makalelerde mitolojik meseleler üzerinde durmuştur. *Gizil Döyüşünün Taleyi* (Bakü 1984), *Azerbaycan Mitik Tefekkürünün Gaynagları* (Bakü 1983), *Azerbaycan Halgının Soykökünü Düşünürken* (Bakü 1989) *Yaz Bayramı* (Bakü 1990),

Gam-Şaman ve Onun Gaynaglarına Umumi Bahış (Bakü 1994) isimli araştırmaları da Azerbaycan mitoloji araştırmaları içinde sayılabilecek önemli çalışmalardır.

Azerbaycan mitoloji çalışmalarında Arif Açalov'un da ismi sayılmalıdır. *Azerbaycan Mifoloji Metnleri* (1988) isimli kitabı, Azerbaycan mitleri konusunda ilk toplu eser olarak önemlidir. Kitabın ön sözü de bu konuda yapılmış geniş bir çalışmadır. Bu çalışmada dünyanın en güçlü mitolojileri ve mitoloji mektepleri hakkında bilgi verilmektedir.

E. Seferli ve H. Yusıfov, *Gadim ve Orta Eserler Azerbaycan Edebiyat* (1982) isimli eserlerinde Azerbaycan mitolojisi ile Aresta arasında ilişki kurmaktadır.

Paşa Efendiyev'in *Azerbaycan Şifahi Halg Edebiyatı* (1981) isimli eserinde de mitoloji akımları, metepeleri, nazariyeleri, Mirza Kâzım Bey başta olmak üzere belli başlı Azerî araştırmacıların mitoloji ile ilgili çalışmaları tanıtılmaktadır.

Filolog Vagıf Veliyev de *Azerbaycan Folkloru* isimli eserinde mitoloji ile ilgili siyasî görüşleri değerlendirmektedir.

Azerbaycan ilim alanında önemli bir yere sahip olan Kâmil Veliyev, ilmî objektiflik, kaynaklara vakıf olmak, folklor nazariyelerinden ve problemlerden haberdarlık açısından "Tarih Sumerden Başlayır", "Orhun-Yenisay Abideleri" isimleri makaleleri ve *Kitabi Dede Gorgud*'da yer alan makaleleriyle *Sözün Sehri* (1986), *Elin Yaddaşı*, *Dilin Yaddaşı* isimli eserlerinde dikkat çekici tespitler yapmakta ve Azerbaycan mitolojisini Türk dünyası mitolojisinin bir parçası olarak gerçek yeri içinde değerlendirmektedir. Bu değerlendirmelerini de metinlere müracaat ederek yapan Veliyev, mitler arasındaki paralellikleri göstermek üzere de büyük emek sarfetmiştir.

Fuzuli Bayat Közelov, Azerbaycan masalları ile mitler arasındaki ilişki üzerinde duran, Türk destanlarındaki mitolojik unsurları ve mitolojik düşüncelere bağlı problemler üzerinde çalışan bir başka bilim adamıdır.

Azerbaycan mitolojisinin problemleri Veli Hebiboğlu'nun çalışmalarında da önemli bir yer tutmaktadır. "Oğuz Hagan", "Amerikada Türk Medeniyyetinin İzi Varmı", "Gadim Türklerde İctimai Fikir" gibi makeleleri, mitoloji ile ilgili çalışmalarından birkaçıdır. Bahaddin Ögel'in *Böyük Hun İmperiyası* isimli kitabını Azerbaycan Türkçesine çevirerek neşreden Hebiboğlu, Lev Gumilyov'un meşhur *Gedim Türkler* isimli kitabının da Azerbaycan'da yayımlanmasında redaktör ve mütercim olarak emek sarfetmiş ve bu eser hakkında yazdığı makalede de Türk mitolojisi hakkında bilgi verir.

Büyük âlim Mireli Seyidov'un *Kam-ı Kaman* isimli kitabına Hebiboğlu'nun yazdığı "Gu Guşunun Son Negmesi" isimli makale de, mitolojinin meseleleri üzerinde duran bir çalışmadır. Seyidov da bu eseri ile ilk defa Kamlık medeniyeti hakkında Azerbaycan'da bir çalışma yapmış olmaktadır.

Aslında felsefe ilmi ile meşgul olan Rehman Bedelov'da Dede Korkut ile alâkalı mit ve mitolojik meseleler üzerinde durduğu doktora teziyle bu sahadaki çalışmalara katkıda bulunmaktadır.

Eli Elibeyzade, Avesta ve Şark mitolojisi ile ilgili çalışmalarının yanı sıra, Azerbaycan mitolojisi ile ilgili de çalışmalar yapmıştır.

Eli Saleddin'in ise Nuhun Gemisi, Hasan Kaşani, Behlül Danande ve Molla Nesreddin'e bağlı mit, başta olmak üzere bir çok konuya ve mekâna bağlı mitlerle ilgili çalışmaları da ilgi çekicidir.

Ramil Eliyev, yayımladığı makalerlerde Dede Korkut, Hızır ve Köroğlu arasındaki paralellik üzerinde durmakta, masallardaki mitolojik unsurları değerlendirmektedir (*Azerbaycan Nagıllarında Mifik Görüşler*, Bakü 1992).

Behlül Abdulla ise, Albolı, Nuh efsanesi, keçi ve kurt, Türk mitolojisinde taş, Dede Korkut' ta ışık, kuş, alkış, atlar, su, merasimler gibi birçok konuda yazmış olduğu onlarca makale ile kayda değer çalışmalar yapmış bir araştırmacıdır.

2. Türmenistan Alanı

Türkmenistan'da mitlerle ilgili çalışmalar daha çok metin neşri şeklindedir. M. Gate, K. O. Belisky, V. V. Bartold, A. K. Basova, İ. A. Belyayev, H. Bahtiarov, P. Agaliyev, Ş. Batırot, V. Popov, M. A. Sakali, A. Baymıradov gibi bilim adamları bu sahada çalışmalarla birlikte, yayımladıkları eser ve makaleler doğrudan mitlerle alâkalı olmayıp daha çok efsanelerle ilgilidir.

Annamırand Baymıradov'un *Türmen Folklor Prozasının Tarihi Evolyutsiyası* (1976) isimli eserinin birinci bölümü mitlerle ilgilidir. Baymıradov bu çalışmasında mitlerin ne olduğu, çeşitleri, ortaya çıkıp sebepleri ve halk hayatındaki önemi konularına değinmektedir. Mitlerin halk edebiyatının gelişmesi üzerindeki etkisi konusunda da Baymıradov bu çalışmasında fikir vermektedir.

3. Özbekistan Alanı

Özbekistan'da yayımlanan çeşitli dergilerde efsane, ve rivayetlerle ilgili metinlerin yanı sıra, mitlerle ilgili metinler de yayımlanmıştır. Gulam Ekramov'un (1978) çalışmasında bozkurt, aslan ve koçlarla ilgili efsaneler, mitlerle bağlantılı olarak değerlendirilmektedir.

4. Uygur Alanı

Uygur Türklerinde de mitler, efsaneler ve rivayetler genellikle iç içe geçmiş çalışmalar halindedir. Bunların içinde en geniş kaynak olarak Abdulkirim Rahman'ın *Yipek Yurtidiki Efsane-Rivayetler* adlı çalışmanın birinci bölümünde mitolojik efsaneler başlığı altında on iki efsane yer almaktadır.

5. Kazakistan Alanı

Kazak mitleri ile ilgili araştırmalar XIX. yüzyılda başlamıştır. Bu ilk çalışmaları yapanlar daha çok Türkistan'a gönderilen askerler ve misyonerlerdir ve yapılan çalışmalar daha çok halk arasında yaşayan mit parçalarının derlenmesi şeklindedir. Daha sonraki yıllarda destan ve masal metinleri içinde mit

parçalarının değerlendirildiği görülmektedir. Yapılan çalışmalar genel olarak gözden geçirildiğinde mitlerin, efsane veya ağız çalışmaları içinde bir alt başlık altında yer aldığı görülmektedir.

6. Kırgız Alanı

Kırgız Türkleri arasında da en geniş çalışmalardan birisi Kalibek Baycigitov (1985) tarafından yapılmıştır. Baycigitov eserinin birinci bölümünde kozmogonik efsanelerle mitleri ele alarak değerlendirmiş, bunları eski Türk inanç sistemi ve dini ile açıklamıştır.

B. Kebekova'nın yazdığı "Mif can Legenda" başlıklı ansiklopedi maddesinde mitlerin ne olduğu, özellikleri üzerinde genel olarak durulduktan sonra Kırgız mitleri hakkında bilgi verilmiştir. Mit metinlerinin de yer aldığı bu çalışmada, mitler, efsanelerle beraber ele alınmaktadır.

M. Mamırov, Kırgız mitlerini efsanelerle birlikte masalların içinde ele alarak değerlendirmektedir (1988).

7. Karakalpak Alanı

Özellikle *Karakalpakistan Edebiyatı Hem İskusstvası, Amuderya, Kızıl Karakalpakstan, Sovet Karakalpastanı* gibi dergilerde efsane ve mit metinleri bir arada yer almaktadır. Bazı mit parçalarına masal metinleri içinde de rastlanmaktadır.

8. Tatar Alanı

Bütün eski Sovyetler Birliğinde olduğu gibi Tatar Türkleri arasında da mit karşılığı olarak *mif* terimi kullanılmakta ve bu terim "gerçeği fantastik şekilde tasvir eden hikâyeler" manasına gelmektedir. Mifler, bunun yanı sıra töre örf, âdet, inanç, manî, türkü, dans gibi birçok görüntüyü de içinde barındırmaktadır.

Bugün mitlerin büyük çoğunluğu nesir şeklindedir. Büyük çoğunluğu da destanların ve masalların içinde yer almaktadır.

Tatar Türklerinin mitlerini şu gruplara bölmek mümkündür:

- 1- Hayvanlar ile insanların arasındaki münasebetleri yansıtan mitler.
- 2- Ayın, güneşin, yıldızların, daha umumî olarak kâinatın yaratılışı ile ilgili mitler.

3- İlâhlar ve ilâheler hakkındaki mitler.

4- Basit mitolojik kahramanlarla ilgili mitler. Tatar bilim adamları Tatar bilim sahasında henüz mitolojinin bir ilim dalı olarak tam manasıyla teşekkül etmediği, yapılan çalışmaların daha çok derlemeye dayandığı görüşündedir. Buna göre, Tatar Türklerinde bir zamanlar var olan eski mitlerin belirgin izlerini masallar yardımıyla bulmak mümkündür. *Ak Büre* gibi masallar, buna güzel bir örnek teşkil eder. Masallarda yer alan ejderha, yılan, abırlı karçık (al karısı), kendisi bir karış, sakalı beş karış yaratıklar, calmavız (cadı karı), yilbegen (birkaç başlı kötü zatlar) masallara mitlerden yasıyan unsurlardır.

Tatar sahasında Naki İsenbet, M. T. Zakirov, L. Ş. Camaletdinov, S. S. Şemsi, S. Gıylecitdinov gibi araştırmacılar, mit ve efsane metinlerini birarada değerlendirmektedirler. Altı ciltlik *Tatar Edebiyatı Tarihi'nin* (1985) birinci cildinde *Bolgar Mifologiyası Hem Halk Avız İcatı* başlıklı bölümünde efsanelerden hareketle Bulgar dönemi mitolojisini değerlendirmektedir.

9. Başkurt Alanı

XIX. yüzyılda Başkurt mitleri ile ilgilinen P. M. Kurdyaşev isimli Rus misyoneri, bir makalesinde (1826), Başkurtların kâinatın yaratılışı ile ilgili mitleri hakkında bilgi vermektedir. Bu mitlere göre, yıldızlar gökyüzüne sıçramış demir parçalarıdır. Dünya üç balık üzerinde durmaktadır ve bu balıklardan birisi öldüğü için dünyada depremler olmakta ve ahir zaman yaklaşmaktadır.

Son yıllarda Başkurt Devlet Üniverisitesinin diğer çalışmaların yanı sıra mitlerle ilgili çalışmalara da ağırlık vermiştir.

10. Çuvaş Alanı

Çuvaş sahasında yapılan mit çalışmalarının da, birçok Türk boyunda olduğu gibi daha çok metin neşrinden ibaret olduğu görülmektedir.

İlya Turtaş'ın yayımladığı *Folklor El Kitab'*ında (1949) diğer halk edebiyatı türleri ile birlikte mit metinleri de yer almaktadır.

İ. İ. Odyukov, E. S. Sidorova, G. F. Yumart tarafından yayımlanan eser de (1987) 349 adet mit metnini içine almakta ve Odyukov tarafından hazırlanan girişte Çuvaş mitleri hakkında bilgi verilmektedir.

11. Altay Alanı

Altay mitleri mif-kuuçınlar veya legenda kuuçınlar olmak üzere ikiye ayrılır. Mif ve legenda-kuuçınlarda herhangi bir şekil özelliği görülmez. Onlarda daha çok anlatılmak istenen şey önemlidir; fakat hacim olarak kısadırlar. Mif ve legenda-kuuçınların dili zengindir. Fakat destan ve masala göre dil daha kalıp ifadeler taşır. Bazı mitlerde konu, mitlerdeki karakterler arasındaki diyaloglar üzerine kuruludur. Bunlarda konu birden başlar ve fazla uzamadan çözülür. Bazı mitler de mizah içerir. Bu tarz mitlerde mizah satirik ve hiciv vardır.

Dünya ve tabiat hakkındaki etnolojik mif-kuuçınlarda yıldızlar, taygalar, nehirler, hayvanlar vardır. Bu tarz mitlerde dağlara, nehirlere nasıl ad verildiği ve onların toponimleri anlatılır. Altay mitlerinde etnolojik ve toponomik unsurlar iç içe girdiği için bunları ayırmak ve sınıflandırmak oldukça zordur. Altay miflerini konularına göre (yıldızlar, taygalar, nehirler...) tasnif etmek daha uygundur.

Mif-kuuçınların çoğunun kahramanı heybetli, güçlü kahramanlardır. Onlar yeryüzünde yaşar, göğe çıkar, ay, güneş ve yıldızlara gidebilir, onları etkileyebilir. Sonunda onlar yıldız, tayga, nehir veya hayvana dönüşürler (Kögüldey ve Ceti Karındaş miflerinde olduğu gibi).

Mif-kuuçındaki bütün canlılar insan özelliklerine sahiptir. Bunlardaki mitolojik canlılar ise; cayaçı, erlik, karatı-kaan, kam, tayılga... dır.

Mif-kuuçlardaki hayvanların hepsinin belirgin bir özelliği vardır. Bu özellikleri onların yaratılışlarından kaynaklanmaz; bir olay sonucu sonradan kazanmışlardır.

Legenda-kuuçınlarla mif-kuuçınlar arasındaki en belirgin fark legenda-kuuçınlarda dinî unsurların daha ağır basmasıdır. Legenda-kuuçınlarda yeryüzündeki her şeyin ilahî güçler tarafından yaratıldığı anlatıldığı gibi, tanrılar ve şeytanlarla bahadırların mücadelesi de anlatılır.

Legenda-kuuçınların kahramanları genellikle akıllı, güçlü insanlardır. Onlar ve üstündeki Ülgen'i yer altındaki Erlik'i ve yeryüzündeki kamları yenebilirler.

Altay mitleri ile ilgili olarak Verbitsky (1893), Radlof (1866), Potanin (1883), Kuçiyak (1939), Anohin (1924), Kataş (1978), Sagalayev (1984), Surazakov (1975), Yamayeva ve Şincin (1994) gibi araştırmacılar çeşitli çalışmalar yayımlamışlardır. Ayrıca folklor kitaplarında ve efsanelerle ilgili çalışmalarda da mit malzemesi ile karşılaşmaktadır.

Tural, Sadık

Türk dünyası edebiyat tarihi. – Sadık Tural, Güzin Tural, Özkul Çobanoğlu.
– Ankara: AYK Atatürk Kültür Merkezi, 2001.

1 c.; 23,5cm. (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek kurumu, Atatürk Kültür Merkezi yayını: 287; kaynak eserler dizisi: 2)

ISBN: 975-16-1574-7

1. TÜRK DÜNYASI EDEBİYATI - TARİHÇE

I. Tural, Güzin II. Çobanoğlu, Özkul
III E.a. IV. Seri

894.1